

الفلسفة المعاصرة

الأستاذ الدكتور

على عبد المعطى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور

عبد الوهاب جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتورة

صفاء عبد السلام جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية

٤٠ ش مونتيز - الإدارة العامة - ٤٨٣٠١٦٣

٣٨٧ ش قنال السويس - ٥١٧٣١٤٦

لفلسفة لمعاصر

الأستاذ الدكتور

الو . جعفر

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الأستاذ الدكتور

على . المعطى

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دكتورة

م . جعفر

الآداب - جا . الإسكندرية

••

دار المعرفة الجامعية

٤ شارع بورسعيد - الإسكندرية - ٤٨٧٠١٦٣
٢٨١ شارع بورسعيد - الإسكندرية - ٥١٢٣١٢٦

حقوق الطبع والنشر محفوظة

لا يجوز طبع أو استنساخ أو تصوير أو تسجيل أي جزء من هذا الكتاب
بأي وسيلة كانت إلا بعد الحصول على الموافقة الكتابية من الناشر

دار المعرفة الجامعية
للطبع والنشر والتوزيع

• الإدارة: ٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة - الإسكندرية
ت: ٤٨٧٠١٦٣

• الفرع: ٢٨٧ شارع قنال السويس - الشاطبي - الإسكندرية
ت: ٥٩٢٣١٤٦

القسم الأول

بقلم

الأستاذ الدكتور

علي . المعطي

الفصل الأول

جورج ادوارد مور
والنقد الموجه إلى المثالية

جورج ادوارد مور

وموا من ا لية

أولاً : حياته وأعماله وأهميته

أ- حياته

بات من الواضح لدى مؤرخي الفلسفة ونقادها Critics أن حياة الفيلسوف جزء لا ينفك عن الاطار العام لآرائه ومناقشاته. وإنشاقه من هذه البديهية الاولى صدر المؤرخون والنقاد كتاباتهم باستعراض حياة الفلاسفة موضوع الدراسة، ومن ثم وجدنا «بول آرثر شليب» Paul Arthur Schilpp حفاظاً منه على وحدة النسق الفلسفى Philosophical System يؤرخ لحياة الفلاسفة المعاصرين، نقداً ومنهجاً وموضوعاً، ومن بين هؤلاء «جورج مور» G.E. Moore الذى كرس له العدد الرابع من السلسلة التى اعدّها لهذا الغرض، والذى اخرجته لنا فى عام ١٩٤٢، والذى تضمن تسعة عشر مقالاً إستعرض فيها كتابها فلسفة مور، وقام الفيلسوف بالرد على اوجه النقد التى وردت بكل منها.

ومن المؤكد أن الحديث عن «جورج مور» يشدنا إلى ذلك البناء الصخيم للفلسفة الانجليزية المعاصرة Conte r Bri ' phil phy . فقد تحرك «مور» بالفلسفة فى أكثر من إطار لها، رغم قلة إنتاجه الفلسفى، فالكى لا يجب الكيف، لان المعيار الاساسى فى الفلسفة هو الكيف.

تلقى مور دراساته فى الفلسفة على ايدى رواد المثالية I فى انجلترا برادلى Bradley، جرين Green، ماكنجارت Maeknart ، لكن سرعان ما اكتشفت عدم كفاية الموقف الفلسفى للمثالية فكان إن تعاون مع «رسل» R ll فى صرح المذهب الواقعى الجديد New ' tic وإعادة الفكرة الانجليزية إلى نمطه التجريبي pirical .

ولا ريب أننا نلمس فى هذا الاتجاه امتداداً طبيعياً لتيار الفكر الانجليزى التجريبي البحث الذى يعبر عنه لوك Loo ، وهيوم H ، ومل ورسل اصديق تعبیر.

وقد يبدو ضرباً من الخلط أن نردف الواقعية بالتجريبية، إلا أن هذا الخلط سرعان ما يذوب ذوبان الجليد على سطح الماء، إذا كشفنا النقاب عن حقيقة ذلك الموقف الجديد الذي مثله «مور» في أوئل القرن العشرين.

وحتى تتضح لنا أبعاد هذا الفكر وذلك التيار الاساسى للفلسفة المتمثل فى فكر مور، يتعين علينا أن نكشف النقاب عن المحركات الاساسية التى شكلت عقلية مور إبان فترة الصبا حتى رفضه للمثالية موضوعاً ومنهجاً. وبناء على هذا فإنه يمكن القول بأن المقالة التى صدر بها مور^(١) العدد الذى خصصه «شليب» عن تاريخ حياته، تجب كل ما كتب عن حياته باقلام الآخرين، ومن ثم فإن عرضنا لحياة مور ينبثق أصلاً عن نفسه.

يقسم مور حياته وتطوره فى هذه المقالة إلى خمس حلقات متصلة :

١ - مولده ودراسته الأولى : (١٨٧٣ - ١٨٩٢)

ولد جورج مور بضاحية S y التى تبعد قرابة الثمانية أميال جنوب لندن لأسرة قوامها ثمانية أفراد. وكانت قد رحلت من موطنها الاصلى فى GS حيث كان والده يعمل طبيباً فى الريف الانجليزى بعد حصوله على شهادة فى الطب، إلى حيث ولد واستقرت الاسرة. فقد رغبا والداه فى الحاقه وإخوته بكلية «دلويش» بالقسم الخارجى وكانت هذه المدرسة قد تأسست قبل ذلك التاريخ بأثنى عشر عاماً^(٢).

تلقى مور دروسه الاولى على والده، حتى بلغ الثامنة من عمره، فتعلم القراءة والكتابة والمبادئ الاولى First rudiments للتربية والحساب والجغرافيا والتاريخ والانجليزى ثم ارسل بعد ذلك إلى «دلويش» حيث تلقى قسطاً وافراً من الدراسات سيكية Cl i وأنفق وقتاً طويلاً فى دراسة اليونانية واللغة اللاتينية، ثم عرج بعد ذلك على دراسات اللغة الفرنسية والالمانية، اللتان

1. P.A., (of G , 3-39. Vol. 1
philosophes, IV, university 1
2. Moor, G.E. An A , P.3 " Vol"

وسنذكر إلى هذا المؤلف بالتفصيل

استغرقتنا وقتاً طويلاً بالقياس إلى الوقت الذي امضاه في إتقان اليونانية واللاتينية.
يقول مور :

«وخلال هذه السنوات الست، خصص معظم وقتي تقريباً لدراسة القيونانية واللاتينية، وقد خصصت ساعات قليلة في الأسبوع لدراسة الفرنسية واليونانية والحساب»^(١).

وفي هذه الفترة تأثر مور بالاستاذ Renile رئيس قسم الموسيقى بالمدرسة الذي تعلم منه مبادئ الهارموني Elements of Harmony، ما تأثر بالاستاذ بريانز Bryans استاذ الدراسات الكلاسيكية القديمة الذي ركز في دراساته فوق ما هو قديم على أعمال جوته Geotho خاصة Faurt وكذلك على أعمال شيلر Schiller كما تأثر مور بالاستاذ Lundrun استاذ النقد بالمدرسة، ولقد كانت وجهات نظر «لندرم» حافزاً كبيراً لمور، لأنها مكنته من الفوز بمنحة دراسية في كلية ترينتي Trinity والحصول على مرتبة الشرف الأولى في الدراسات الكلاسيكية، والحصول على منحة دراسية في كلية كرافن Graven. لكن المتبع لحياة مور يجد أن الاستاذ جليكس Gilkes مولعاً بسقراط Socrates وأفلاطون Plato بدرجة كبيرة، فضلاً عما كان يتمتع به من عقلية فلسفية، وأفق متسع، وقدرة فائقة على دراسة مشكلات الفلسفة الأساسية ومباحثها^(٢) وخلافاً للاستاذة الأربعة السابقين، تأثر مور في هذه المرحلة بشقيقه Tho Sturge Moore الذي كان شاعراً وناقداً وفناناً، يقبل على القراءة بنهم ويضع المشكلات موضع التساؤل بصورة جادة، وقد تأثر مناقشاته مع والده في تشكيل آراء مور^(٣).

٢ - السنوات الاثني عشر الاوائل في كيمبردج (١٨٩٢ - ١٩٠٤)

انتقل مور إلى كيمبردج، بعد اجتيازه مرحلة الدراسة في «دلويش» لقد قسم مور هذه السنوات الاثني عشر إلى - مراحل هي :

1. P. 5.

2. Ibid, P. 9.

3. Ibid, P. 10.

المرحلة الأولى :

سنوات أربع في كيمبريدج (١٨٩٢ - ١٨٩٦)، وفيها التحق مور بكلية ترينتي في أكتوبر ١٨٩٢، وظل لعامين متتاليين يعمل في مجال الدراسات القديمة وفق نصيحة رسل Russell وتوجيهات بريانز Bryans، وكون مور عدة صداقات في كيمبريدج، يقول مور :

«ومع إنه لم تكن لي صداقات حميمة مع زملائي من النبهاء في دلويش، إلا إننى - ولأول مرة في كيمبريدج، كونت صداقات وثيقة مع عدد من الاذكياء»^(١).

فتعرف على «رسل» وعلى عدد من أساتذته في كيمبريدج مثل «هنرى سدجوك» Sidgwick الذى تأثر بكتابه Methods of Ethics، ومثل «جيمس وارد» Ward الذى كان يحاضر فى العلوم الاخلاقية، ومثل «ستاوت» Staut الذى كان يحاضر فى تاريخ الفلسفة الحديثة من ديكارت Descartes إلى شبنهور Schopenhaur، ومثل ماكتجارت Mctaggart الذى يذكر مور عنه إنه ترك إنطباعاً بالغاً فى نفسه لسرعة بديهته فى البرهنة، وإلى دقته الفائقة، وإلى الوضوح فى تعبيراته، إلا أنه يأخذ على ماكتجارت إنه كان هيجلياً أكثر من هيجل ذاته^(٢). كما تعرف مور على هنرى جاكسون Jackson استاذ الفلسفة اليونانية، الذى كان من وجهة نظر مور «محاضراً جيداً، يتوخى الدقة والوضوح وعدم التجريدات»^(٣).

لقد سافر مور فى عطلة صيف ١٨٩٥ إلى ألمانيا على يد الاستاذ زجفرت Siart كما واستمع إلى محاضرات الاستاذ Crusius عن افلاطون.

المرحلة الثانية : رسالة الزمالة (١٨٩٦ - ١٨٩٨)

وبعد ان انتهى مور من دراسته فى كيمبريدج عكف على إعداد رسالة الزمالة، وكان موضوعها عن «كانط» ولقد ركز مور على دراسة مفهوم العقل R عند كانط من ثنابا مؤلفاته خاصة تلك العلاقة القائمة بين «نقد العقل النظرى الخالص» وبين نقد «العقل العملى الخالص» كما ركز على ما يعنى كانط على

1. Ibid, P. 13

2. Ibid, P. 19

3 Ibid, P 20

وجه التحديد بكلمة العقل ولقد وجد مور أن هذه الكلمة كما عناها كانط كانت مضللة إلى حد بعيد.

المرحلة الثالثة : مور زميلاً في تربتي لسنوات ست (١٨٩٨ - ١٩٠٤)

رشح مور لزمانة كلية تربتي لمدة ست سنوات، وكانت هذه المرة حافلة بالمجهودات العلمية، ذلك أن مور بدأ في هذه المرحلة بتحديد بعض المصطلحات لمعجم لدوين الفلسفي Baldwin's Dictionary of philosophy وكتابة بعض مقالاته، وقد عانى مور آلاماً كثيرة أثناء قيامه بهذا العمل نظراً للجهد الشاق الذي بذل فيه^(١). كما قام مور بإعطاء سلسلتين من المحاضرات الأولى عن «الاخلاق عند كانط»، والثانية عن «الاخلاق بوجه عام» ولقد اتاحت له هاتين السلسلتين أن يضع الخطوط الأولى لكتابه الرئيس «مبادئ الاخلاق» Principia Ethica كما حظى مور في هذه المرحلة بشرف عضوية الجمعية الارسطية Aristotelian Society ولقد أمد مور الجمعية الارسطية ببعض المقالات ذات الموضوع الواحد مع آخرين، أو بعض المقالات منفردة، هذا هو ما أضفى على اسمه الشهرة والذيع. وعلاوة على هذا فلقد طلب ماكنزي Mackenzie أن يكتب بعض المقالات «لجريدة الاخلاق العالمية» International Journal of Ethics أنجز مور بعضها بدقة وإتقان.

٣- سنوات سبع خارج كيمبردج (١٩٠٤ - ١٩١١)

وبعد أن انتهت فترة الزمانة في كيمبردج، سافر مور إلى ادنبرج Edinburgh بمصاحبة صديق حميم له، واستقر مور في هذه المدينة لمدة ثلاثة أعوام ونصف، ثم يغادرها إلى ريشموند Richmond بالقرب من لندن بقية الأعوام السبعة. ولقد تفرغ مور في هذه المرحلة لفهم كتاب رسل «اصول الرياضيات» Principles of Mathematics كما قام بكتابة بعض المقالات من بينها مقالاته الشهيرة عن وليم جيمس James والتي أخرجها تحت اسم البراجماتية Pragmatism في كتابه «دراسات فلسفية» Philosophical Studies كما أنجز مور مؤلفه عن الاخلاق الذي ظهر في مكتبة دار . H. University library

1. P 23

٤ - العمل بالتدريس في كيمبردج (١٩١١ - ١٩٣٩)

ارسلت جامعة كيمبردج إلى مور عام ١٩١١ تطلب إليه العودة ثانية إليها، لتدريس العلوم الاخلاقية، فقرر مور العودة إلى كيمبردج. وفي هذا يقول مور : «إن فكرة التدريس كانت دائماً جذابة بالنسبة لى، كما وإنتى أحب الان وبعد سنوات سبع قضيتها بعيداً عن كيمبردج أن أعود ثانية إليها»^(١).

وقام مور بتدريس الاخلاق والمنطق وعلم النفس وفلسفة الطبيعة منذ تعيينه، وفي عام ١٩٢٥ خلف مور «وارد» فى كرسى الأستاذية «للفلسفة العقلية والمنطق». أما عن صلاته وتأثيره وتأثره فلقد التقى مور عام ١٩١٢ لأول مرة بفتجنشتين Wittgenstein الفيلسوف النمساوى الذى هجر دراسته لهندسة الطيران، واتجه إلى تعلم «أصول الرياضيات»، «المنطق الرياضى» فى إنجلترا، والتقى برسل الذى وجهه إلى دراسة الفلسفة لما إكتشفه فيه من مواهب فلسفية أصلية^(٢).

وقد تلقى فتجنشتين محاضراته الاولى على مور عام ١٩١٢ فى علم النفس، ولم تكن معرفة مور قوية فى هذا العام، إلا أن العلاقة بينهما تولقت كثيراً بعد ذلك، فقد أرسل فتجنشتين فيما بعد مخطوط رسالته المنطقية الفلسفية Tracta le - phil phi إلى رسل وقرأها مور واعجب بها أشد الاعجاب، وأنتى على كل ما ورد بها وحينما أصبح فتجنشتين عضواً من أعضاء هيئة التدريس بكيمبردج، بدأت صلاته تتوثق بدرجة كبيرة مع مور يقول مور عن فتجنشتين :

«لقد جعلنى اعتقد تماماً بأن ما هو مطلوب لحل مشكلات الفلسفة بأسرها، إنما هو المنهج ... ذلك المنهج (التحليلى) الذى إستخدمه بمهارة ... تفوق إستخدامى له»^(٣).

1. Ibid, P. 28.

(٢) راجع ما كتبه رسل عن فتجنشتين فى . pp Vol, 1 lopment a- My Mental

b- My philosophical lopment, 1 .

c- Protraties from Me , 1956.

وقد التقى مور في اوائل العشرينات «هفرانك رامزي» واعجب ببراعته ودقته،
وكتب مور في مقدمته لكتاب رامزي في اسس الرياضيات Fo tons of
عن مألوفات ومعالم فكره الفلسفى.

٥- السنوات ما بعد سبتمبر (١٩٣٩ - ١٩٥٨)

دعى مور للتدريس في اكسفورد عام ١٩٣٩ فذهب إلى هناك والتقى
بالطلبة وهيئة التدريس وفي اغسطس ١٩٤٠ تلقى مور عدة دعوات من
الجامعات الامريكية ليحاضر بها كأستاذ زائر، فذهب للتدريس بكلية سمث
th في م . م . معى ١٩٤٠ - ١٩٤١ وذهب كذلك إلى جا " ceto
للقاء محاضرات بها في ربيع عام ١٩٤١، كما ذهب إلى كلية s
بكاليفورنيا في خريف عام ١٩٤١، وجامعة كولومبيا عام ١٩٤٢ . ولقد انصبت
معظم محاضراته في الولايات المتحدة على موضع الادراك الحسى Se
-P ption وظل مور يحاضر ويؤلف حتى توفى في إنجلترا عام ١٩٥٨.

ب - أعماله :

ويمكن تقسيم مؤلفات مور بحسب الموضوعات التي ركزت عليها إلى :

أ - مؤلفات في الفلسفة بصفة .

ب - مؤلفات خاصة بنظرية المعرفة أو الاستمولوجيا.

ج - مؤلفات منطقية.

د - مؤلفات في مجال الاخلاق والدين.

أ - في بصفة عامة

Philosophical

(١) دراسات فلسفية

وهو يحتوى حل مقالات عشر، وتقديم بقلم مور كتب في يناير ١٩٢٢ في
كمبريدج، اما ا ت التي إحتواها ب فهى :

- ١- رفض المثالية 1- The refutation of idealism
- ٢- طبيعة و " " موضوعات الادراك 2- na and reality objects of prception.
- ٣- المذهب البراجماتي لدى وليم جيمس 3- W " J " tism"
- ٤- فلسفة هيوم 4- H e's philosophy
- ٥- مكانة المعطيات الحسية 5- The Status of Se -Data
- ٦- مفهوم الواقع 6- The Conception of Reality
- ٧- بعض الاحكام المتعلقة بالادراك 7- Some Jud ents of Perception
- ٨- مفهوم القيمة الباطنية 8- The Conception of In ' 'c Value
- ٩- العلاقات الخارجية والداخلية 9- inte relati
- ١٠- طبيعة الفلسفة الخلقية 10- na of Moral phil phy

(٢) بعض المشكلات الرئيسية في

وهو عبارة عن عدة محاضرات " ها مور في كلية مورلي ey فيما بين عام ١٩٤١٠ ، ١٩١١ وقد اقترح ويزم عليه أن ينشرها فنشرها تحت هذا الاسم عام ١٩٢٢ في لندن ، وقد اعيد طبع هذا الكتاب عام ١٩٢٨ . ويتناول مور في هذا الكتاب عدة موضوعات تدور حول آراء متفرقة له . فهو يذكر في هذا الكتاب معنى الفلسفة والمعطيات الحسية ، والقضايا ، وطرق المعرفة ، ويتحدث عن الاشياء المادية ، والوجود في المكان ، والوجود في الزمان ، والتخيل والذاكرة والمعتقدات والقضايا . والمعتقدات الصادقة والزائفة ، والحقائق والكليات ، والعلاقات والصفات والتشابه ، والفصل وبعض الصفات الاخرى ، والتجريدات والكون ، كما تناول في هذا الكتاب نظرية هيوم ، ومعنى ما هو حقيقي وهل الزمن حقيقي . ويتضح من هذه الموضوعات التي ضمنها كتاب مور هذا إنه لا يستند إلى إتجاه نسقي أو وحدة مذهبية .

وهو عبارة عن مجموعة من المقالات والأبحاث الفلسفية وبعض المحاضرات التي كان يلقيها فجنشتين في جامعة كيمبردج ما بين عامي ١٩٣٠، ١٩٣٣ وكان مور قد نشر هذه الموضوعات كلها في مجلة "عدد يناير ١٩٥٤، ويوليو ١٩٥٤، ويناير ١٩٥٥". ثم قام بجمعها تحت هذا الاسم، قد نشر هذا الكتاب عام ١٩٥٩ في لندن

r's Idealsim

(٤) المثالية كانط

وهو عبارة عن مقال انتقد فيه مور مثالية كانط التي امتد اليه نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية "Aristo" عام ١٩٠٤

Proof of World

(٥) برهان على وجود العالم الخارجي

وهو عبارة عن مقال يحاول فيه مور أن يبرهن على وجود العالم الخارجي، ونشر ضمن منشورات الاكاديمية الانجليزية Academy "عام ١٩٢٩".

ب - نظرية المعرفة أو الاستمولوجيا

Experie

Empri

(١) التجربة والملهب التجريبي

وهو مقال يعرض فيه مور للاساس الحسي التجريبي الذي تستند عليه المعرفة وهو ضمن منشورات الجمعية الارسطية "عام ١٩٠٢".

of I

(٢) رفض المثالية

نشر مور في مجلة "عدد ابريل ١٩٠٣" فيه يرفض الاتجاه المثالي خصوصاً لدى باركلي.

Sta of

(٣) المعطيات الحسية

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٣ كما كتابه «دراسات فلسفية» الانف الذكر.

Conception of Reality

(٤) مفهوم الواقع

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٧ كما ضمنه

كتاب «دراسات فلسفية» .

(٥) بعض الاحكام بالادراك Jud ents of Perception

وهو مقال منشور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٨ ، يعرض فيه مور للاحكام المرتبطة بالادراك الحسى المباشر، وقد ضمنه مور أيضاً ضمن كتابه «دراسات فلسفية» .

(٦) هل هناك معرفة بالاتصال المباشر؟

Is there knowledge by Acquaindance"

وهو عبارة عن حوار اشترك فيه مع مور مجموعة من المفكرين على رأسهم هيكس وبرود وغيرهما وبعد هذا المقال امتداداً للحوار الذى بدأه «رسل» حول موضوع المعرفة بالاتصال المباشر.

(٧) طبيعة الافعال المعرا The Character Co itive Acts

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٠ ويتناول فيه الفعل المعرفى طبيعته وسماته وخصائصه.

ويمكن أن نضيف إلى مجموعة الملفات هذه، تعليق مور على «المذهب الطبيعى واللاأدرية» لجيمس وارد J. W وتعليق مور لكتاب «تحليل العقل» لبرتراند رسل والذى نشره فى الملحق الادبى لمجلة التيمس Times Literary su فى ١٩٢١/٩/٢٩ ، وإضافة حوار مور الذى اشترك فيه معه جلبرت رايل Ryle حول «الموضوعات التخيلية» والذى نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ ، وإضافة الفصل الثانى والفصل الرابع من كتاب « بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة» وهما عن «المعطيات الحسية» و «طرق المعرفة» .

ج - المرات المنطقية

(١) طبيعة الحكم na of Judgment

وهو مقال نشره مور فى مجلة عدد ابريل ١٨٩٩ تناول فيه مور طبيعة

الحكم بوجه عام ، وهذه مسألة تنازعتها إتجاهات مثالية وإسمية ولغوية وسيكولوجية وميتافيزيقية وسوسيولوجية ، ولإراد مور إلى تأكيد الطبيعة الواقعية للحكم.

(٢) الضرورة N ity

وهو احد المقالات التى نشرها مور فى مجلة Mind فى عدد شهر يوليو عام ١٩٠٠ ، وفيه يربط الضرورة المنطقية بموقفه الاخلاقى العام.

(٣) الذاتية Identity

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٠١ والمعروف أن الذاتية مبدأ من المبادئ الثلاثة أو قانون من القوانين الثلاثة للفكر البشرى وهى الذاتية وعدم التناقض والثالث الرفوع . وإن مبدأ التناقض Contradiction ومبدأ الثالث المرفوع Included Middle Term يمكن ردهما إلى المبدأ الأول وهو مبدأ الذاتية.

(٤) العلاقات الخارجية والداخلية External and Internal Relations

وهو مقال نشره مور ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩١٩ ، يتناول فيه مور العلاقات التى يمكن أن توجد خارجياً وداخلياً بين القضايا والاشياء.

(٥) مبادئ المنطق Principles of Logic

وهو مقال نشره مور فى الملحق الادبى لمجلة التيمس literary The Times فى ١١ اغسطس عام ١٩٢١ يعلق فيه على المنطق كتاب لجونسون.

(٦) الوقائع القضايا F Propositions

وهو الحوار حول صلة الوقائع بالقضايا اشترك فيه رامزى Ramsey مع مور ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٧ .

(٧) هل الوجود صفة Is a predicate?

وهو حوار اشترك فيه وليم نيل ، ونشر ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٣٦ .

(٨) هل خواص الاشياء الجزئية كلية أم جزئية ؟ Are the characteristics of particular things general or particular?

وهو مقال يحاول فيه مور أن يبين أن صفات ما هو جزئى تكون جزئية لا كلية، نشر مور هذا المقال ضمن منشورات الجمعية الارسطية عام ١٩٢٣ .

ويمكن أن نضيف إلى ذلك مقال مور الذى عقب فيه على كتاب رسل اسس الهندسة الذى نشره مور فى مجلة Mind عدد يوليو ١٩٨٨ ، ومقالات مور التى نشرها ضمن كتابه بعض المشكلات الاساسية فى الفلسفة الذى سبق أن اشرنا إليه عن :

- ١- المعتقدات والقضايا فى الفصل الرابع عشر.
- ٢- المعتقدات الصادقة والزائفة فى الفصل الخامس عشر.
- ٣- الحقائق والكليات فى الفصل السابع عشر.
- ٤- العلاقات والصفات والتشابه فى الفصل الثامن عشر.
- ٥- الفصل وبعض الصفات الاخرى فى الفصل التاسع عشر.
- ٦- التجريدات والكون فى الفصل العشرين.

د - فى الاخلاق والدين

Liberty

١- الحرية

وهو احد المقالات المبكرة لمور إذ أنه ظهر فى مجلة Mind ابريل ١٨٩٨ ، ويعتبر مفهوم الحرية احد المفاهيم الهامة التى تربط بالاخلاق والسياسة والاقتصاد وعلم النفس بوجه عام.

MacIntyre's

٢- الاخلاق ماكتجارت

وهو مقال يعقب فيه مور على الموقف الاخلاقى لدى ماكتجارت الفيلسوف الانجليزى المثالى وبأخذه بالنقد والتمحيص، نشره مور فى المجلة الدولية للأخلاق

Internatio J. of Ethics عام ١٩٠٣

The Value of Religion

٣- قيمة الدين

وهو مقال نشره مور في المجلة الدولية للأخلاق أكتوبر عام ١٩٠١، يبين فيه مور أهميته وقيمة الدين في الحياة.

Principia Ethics

٤- مبادئ الأخلاق

وهو كتاب كامل نشره مور عام ١٩٠٣ في كيمبردج ويعتبر أول تطبيق عملي للمنهج التحليلي على مسائل الأخلاق ويتكون الكتاب من أبواب ستة، ويتناول الباب الأول موضوع علم الأخلاق والباب الثاني «الأخلاق الطبيعية» والثالث يتناول «مذهب اللذة» ويتناول الرابع «الأخلاق الميتافيزيقية» ويتناول الباب الخامس «الأخلاق وعلاقتها بالسلوك» أما الباب السادس والأخير فيتناول فيه مور «المثل الأعلى» والكتاب مدون على هيئة فقرات تبلغ ١٣٥ فقرة متتالية.

Ethics

٥- الأخلاق

وهو أيضاً كتاب كامل نشر في لندن ونيويورك عام ١٩١٢ وطبع طبعات متعددة، تناول فيه مور بالتحليل بعض المفاهيم والمذاهب الأخلاقية. فيتناول في الفصلين الأول والثاني «المذهب النفسي» ويتناول في الفصلين الثالث والرابع موضوعية الأحكام الأخلاقية، ويتناول في الفصل الخامس مسألة الصواب والخطأ ويتناول في الفصل السابع معنى القيمة الباطنية.

Is

Aquality?

٦- هل الخير ؟

وهو مقال يتناول فيه مور مسألة الخير وهل هو شيء أو فكرة أو من الصفات، نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٣٢. ويمكن أن نضيف إلى مجموعة المؤلفات الأخلاقية والدينية هذه تعليق مور على كتاب «علم الأخلاق على أساس نظرية المعرفة» لفشته Fi te نشره مور ضمن منشورات الجمعية الأرسطية عام ١٩٣٢. ومقال مفهوم القيمة الباطنية الذي اشرنا إليه ضمن محتويات كتاب دراسات فلسفية Philosophical الانف الذكر.

ج - أهمية :

يقول وايت te لقد اقترن مور Moore دائماً باسم رسل فلقد تزاملا في فترة تعليمهما بجامعة كيمبردج، وألفا هما وفتجنشتين ما يسمى «بثلاثي كيمبردج» الذي كان تأثيره على الفكر المعاصر مدوياً وساحقاً. والواقع أنه كان بين مور وبين رسل الكثير من أوجه الاتفاق :

فلقد رفضا معاً الهيجلية والاتجاه المثالي، وقبلا معاً ما يؤكد الفهم المشترك الشائع Co on Se وما يؤكد العلم، كما توجه إهتمامهما معاً نحو ما يسمى الان بالتحليل Analysis إلا أن أهمية مور ترجع في المحل الاول إلى إعتراضاته على المذهب المثالي Idealis إبتداء من فكر واضح، ومنهج تحليلي دقيق، طبقه بكفاءة نادرة على مجالات شتى، مما جعله يستحق مركزاً مرموقاً في تاريخ الفلسفة⁽¹⁾.

الحق أن الفلسفة الانجليزية في القرن العشرين قد سارت في اتجاهات ثلاثة رئيسية تعاقبت تعاقباً تاريخياً كما يقول كوينتون Quinton وأول هذه الاتجاهات تمثل في المذهب الواقعي Doctorine Realstic الذي ظهر عند رسل ومور في العقد الاول من هذا القرن، والذي ناهض المذهب المثالي خصوصاً عند جرين n وبراڠلي ey B ووزانكيت Bosanquet.

أما الاتجاه الثاني فهو الذي يمكن ان نسميه باسم فلسفة التحليل Logi Analsis ولقد مثله رسل وفتجنشتين وسرعان ما إنصهر هذا الاتجاه فيما يسمى بالذرية المنطقية Logi Ato التي اصبحت بعض اجزائها مثل فكرة التحليل كمنهج ومبدأ التحقيق «الشغل الشاغل لفكرى دائرة فينا، والتي سميت بعد ذلك باسم الوضعية المنطقية Logi P خصوصاً عند اير ولويس Lewis في امريكا».

أما الاتجاه الثالث فلقد ركز على ما يسمى باسم فلسفة اللغة Linguistic phil phy، لقد ساهم في هذا الاتجاه فتجنشتين Wi enatein وريبل Ryle وفلاسفة لغة غيرهما عاشوا في اكسفورد وسيطروا على اتجاهاتها بعد الحرب

1. te, G.H. M : A critical edition (lord 1958).

العالمية الثانية. ولقد كان مور زعيم هذا الاتجاه بلا منازع^(١).

ويتضح من هذا أن مور :

- ١ - ساهم في الاتجاه الاول مع رسل مساهمة فعالة.
- ٢ - كما كان الزعيم الذى لا ينزع بالنسبة إلى الاتجاه الثالث.
- ٣ - ولما كان مور يقيم فلسفته كلها على التحليل فإنه يكون بذلك قد ساهم في الاتجاه الثانى أيضاً.

وعلى هذا النحو تبين تماماً مدى أهمية مور كمفكر انجليزى معاصر، ظهر فى القرن العشرين، وكان تأثيره الضخم على الاتجاهات الرئيسية التى سادت هذا القرن، والتى وقفت قوية عملاقة امام الحركة المثالية التى قادها كثيرون فى تلك الآونة فى انجلترا أيضاً.

ذهب الكثيرون من الفلاسفة إلى أن أفكار مور مأخوذة عن فكر رسل، ومن ثم توافروا على دراسة رسل، وأهملوا دراسة مور. وهذا بشكل إتحيازاً أعمى لانصيب له من الصحة، وهو أيضاً ما دعى سوزان استبنج إلى أن تنادى بضرورة دراسة مور ورسل معاً دراسة تاريخية مقارنة تبين إلى أى حد تأثر مور برسل، وإلى أى حد تأثر رسل بمور. وهى تقرر أننا إذا ما قمنا بمثل هذه الدراسة فإننا سوف لا نلاحظ فقط أن رسل قد أثر فى مور، بل إننا سوف نلاحظ أيضاً بأن مور قد أثر فى الكثير من الآراء والآثار التى ذكرها رسل^(٢).

أعجبت سوزان استبنج إعجاباً بالغاً بالسهولة واليسر والوضوح التى تتميز بها مور والتى ظهرت عليه واضحة فى إفتاحية كتابه «مبادئ الأخلاق» حيث يقول مور:

«يبدو لى أنه فى الأخلاق، وفى سائر الدراسات الفلسفية تكون الصعوبات والاختلافات، التى إكتظ بها الناس راجعة إلى سبب بسيط، وهو محاولة الاجابة عن اسئلة، قبل ان يكتشف الانسان بدقة عن ما هو السؤال الذى يرغب فى الاجابة عليه فهناك يكمن اصل اخطاء لا نهاية لها، كان من الممكن تلافيها لو حاول الفلاسفة أن يكتشفوا المعنى الحقيقى للسؤال الذى يوجهونه، قبل أن يشرعوا

1. Quinton, : tompo Bri osophy. (London 1). P. 75

2. Stebbing S. . M influence. P. 519. (Scilpp Vols).

فى الاجابة عليه .. ولو قام الفلاسفة بهذه المحاولة، فإن الكثير من الصعوبات والاختلافات التى تظهر فى الفلسفة سوف تختفى»^(١).

ثم يقول مور مبيناً أسلوبه أو طريقته أو منهجه الذى سيتبعه وهو بصدد تناول المشكلات والمسائل الفلسفية :

«لقد إتجه جهدى كله إلى محاولة الايضاح الدقيق لمعنى السؤال، وبيان الصعوبات التى يجب مواجهتها فى الاجابة عليه، أكثر من اتجاهه إلى إثبات صحة اية إجابة تتعلق به»^(٢).

وتقول سوزان استينج أتوجد سهولة وضوح وىسر أكثر من هذا؟ إن الفكر عند مور ليس أكثر من أن تستوضح عن ما هو استفهامك الدقيق عن الاسئلة التى ترغب فى أن تجيب عليها وهذا لا يمثل صعوبة على الاطلاق. إن عظمة مور ترجع عند سوزان استينج إلى أنه لم يختار لنفسه الطريق السهل الذى إتبعه الفلاسفة وهم بإزاء إقامة أنساق فلسفية كاملة دون أن يهتموا بتفصيلات أو تحليلات الافكار، وإيضاح التساؤلات فيها، وطلب الاجابة الدقيقة على كل سؤال واضح محدد من مسألتها، وتقرر :

«إن هذا هو السبب فى عظمة مور كأستاذ عظيم»^(٣).

إلا أن متر Metz وهو مؤرخ فلسفى للفلسفة الانجليزية وقد سار خلاف هذا الاتجاه فى تقييم مور، فرغم أنه يذهب إلى اعتبار مور كأعظم وأدق وأبرع متسائل فى الفلسفة الحديثة، وأنه باعث الحركة الواقعية الجديدة، والقوة الدافعة، والشخصية المؤثرة فى تقدمها إلا أنه يرى أنه كان :

«مجيباً ضعيفاً غير مقنع على الاطلاق، وأنه من الطبيعى أن تكون الاجابة قاصرة أو شحيحة حينما تكون الاسئلة وفيرة وإن الامثلة عنده تكون هى الغاية فى حد ذاتها. فإن الاجابة تكون ضعيفة ومن ثم فهو يثير الاشكالات أكثر مما يقدم حلولاً... يحير الذهن ويهزه بعنف بالغ ولكن لا يبعث فيه الطمأنينة...»^(٤).

1. Moore, G. : Principia Ethica.

2. Ibid : Introduction.

3. Stebbing, S. : Moore's Influence. P. 220.

4. Metz, A hundred years of British philosophy. Eng. laton. PP. 541

ويضيف متر إلى هذا قوله :

«إن تفلسف مور ينتج عن سلسلة لا متناهية من الاسئلة التى تحيط بالمسألة المطروحة وإنها تفصل المشكلة وتشرحها وتفككها وتحللها وتكسبها دقة، وتتعبها وتتابعها ... وبالفعل كان هذا المفكر المفرط فى دقته وفى إتجاهه النقدى يتصف بالأمانة القاسية مع نفسه، فهو لا يأخذ شيئاً مأخذ الثقة، ويحلل أبسط القضايا وأنفها، ويقطعها إرباً بطابعه الذهنى وكان من نتيجة هذه النقدية المفرطة عدم ادراك اية مشكلة من حيث هى كل . وعدم ادراك الرابطة الروحية التى تجمعها : وحدة عضوية. وهكذا نكون ازاء عملية تفكيك نقدية تحليلية مفرطة، تؤدى آخر الامر إلى سحق المشكلات إلى فوات لا ربط بينها»^(١).

ولا توافق سوزان استبنج على هذا الذى قاله متر، فهي لا توافق على عبارة متر القائلة بأن مور كان مجيباً ضعيفاً رغم انه كان من اعظم وادق وابرع متسائل. وهنا تتسائل سوزان استبنج : كيف يمكن ان يكون المتسائل البارع ضعيف الاجابة ؟ إن من يطلب دقة السؤال لابد ان يطلب ايضاً دقة الاجابة. ثم تقرر أن متر اعترض على مور نظراً لاتجاهه المخالف لاتجاه متر شخصياً، والذى يتمثل فى الافكار المثالية والروحية، والنظرة الكلية الشاملة، وإنه ليس من الضرورى أن يتفق مور مع متر حتى لا ينتقده. ثم تعدد سوزان استبنج اهمية مور فى :

«منهجه التحليلى، وفى نقده للمجردات، وفى دقته الفائقة، وفى اسهاماته فى تكوين وتطوير المذهب الواقعى، وفى طريقته فى التفكير»^(٢).

والحق إن متر يعود فيؤكد انه رغم نقده لمور، فإن هذا لا يقلل من قدره. فيقول متر :

«وليس معنى هذا (النقد) أن تعاليم مور لم تؤثر فى تطور الفلسفة الانجليزية تأثيراً حاسماً قرب نهاية القرن الماضى، إذ إن تعاليمه كانت، على عكس ذلك، من أقوى العوامل فى الحركة الفكرية الجديدة التى ظهرت فى بداية القرن الجديد

(١) المرجع السابق : ترجمة د. فؤاد زكريا. ص ١٤٢ - ١٤٣ مع بعض التصرف

2. Stebbing, S. - M 's infl P. 532.

ووصفها كرد فعل مضاد للإتجاهات المثالية والتطورية .. ومور لا يزال إلى اليوم من أقوى المفكرين الانجليز تأثيراً، إذ يمتد التأثير إلى امريكا لا إلى انجلترا وحدها، ويظهر بوجه خاص في الجيل الجديد ... وقد اشترك مع رسل في تأسيس المدرسة التي ظهرت في كيمبردج .. كما أعلن كل من رسل وبرود Broad ولاءهما له، فكان الاول أكثر تأثيراً لمضمون تعاليمه والثاني أكثر تأثيراً بمنهجها^(١).

ويتهى منزلي تعديد الصفات التي جعلت من مور بمفرده مدرسه اثرت في جيل كامل من دارسي الفلسفة وباحثيها فيقول :

«إن مقدرته المنطقية الدقيقة، وامانه ونزاهته الفلسفية والمطلقة، وسعيه إلى تحقيق الوضوح والتحدد، وطريقته البسيطة المباشرة في التعبير، والتي تكاد تخلو من المصطلحات الفنية المعقدة - كل ذلك - قد جعل منه مدرسة اثرت في جيل كامل من باحثي الفلسفة، الذين تجمعوا حوله عن كشب، او التقطوا على الاقل قبساً من روحه»^(٢).

ثانياً : مور من المثالية :

يرى مور في مقالته عن «رفض المثالية» The refutation of ide أن المثالية الحديثة إذا كانت تؤكد أية نتيجة فإنها تؤكد بالذات على أنهما ذات طبيعة روحية S .

ثم يقرر ان الطبيعة الروحية هذه توجهنا إلى امرين : الأول ان الروحية تعنى ان العالم يختلف تماماً عما يبدو لنا في هر . والثاني ان العالم حاصل على عدد كبير من الصفات لا تقع ولا تظهر لنا ولا لحواسنا، فمن ناحية أولى تبدو المناضد والكراسى والحبال أنها مختلفة عنا ولكن الروحية حينما تؤكد ان العالم كله روحى فلأنها . إلى تأكيد أننا لا نختلف عن مثل هذه الاشياء من ناحية . ومن ناحية أخرى فحينما نقرر مع المثالية ان العالم كله روحى، فإن هذا لا يعنى فقط ان لم حاصل على شعور بل إنه يعنى إنه حاصل على أعلى درجات الشعور، كما

(١) متر : . . الانجليزية في مادة علم ترجمة د. فولد زكريا الجزء الثاني ص ٤٥ .

(٢) نفس المرجع .

يعنى هذا ان العالم متصف بالتعقل ، وانه يسير وفق غايات وأهداف وانه ليس آلياً. وعلى هذا النحو تضيف المثالية إلى العالم كل الصفات التي تعبر عن روحانية العالم، وهذه الصفات لا تظهر لحواسنا على أى نحو كان. يقول مور «إننا حينما نقول بأن العالم روحى، فإننا نعنى بذلك أنه حاصل على عدد من الصفات المتعالية التي تختلف تماماً عن تلك التي نلحقها عادة بالاشياء»^(١)

ولعل هذا يشير إلى الاختلاف الواضح بين النظرة المثالية للعالم وبين النظرة العادية والواقعية له، ويستتبع هذا بالضرورة إختلاف القضايا التي ينظر فيها اصحاب النظرة المثالية عن تلك التي ينظر فيها اصحاب النظرة الواقعية أو حتى العادية. وإختلاف القضايا بين اتصار هذين الاتجاهين مبعثه الاختلاف الشاسع فى النظر إلى العالم وإلى الصفات التي يمكن ان بها

ويرى مور ان الباحثين فى اللاهوت والدارسين له يميلون إلى الاعتقاد بأن الحقيقة ذات طبيعة روحية، ولكنه يقرر بأن مثل هذه العقيدة التي يعتنقها اصحاب اللاهوت لا تهمه هنا، ولن تثير فيه أية رغبة لتقديم، إذ ان إهتمامه كله سوف يوجهه إلى الفلاسفة المفكرين المثاليين الذين قرروا صدق هذه القضية بأدلة فلسفية وعقلية.

إلا أن مور يوجه نظرنا إلى انه سوف يبدأ برفض الأساس الذي يقيم عليه المثاليون إستدلالهم، لان رفض وبيان كذب هذا الأساس كاف وحده فى هدم ورفض كل ما يترتب ويقام عليه من استدلالات فى نطاق الفكر المثالى. يقول مور «افرض أن أمامنا استدلال أخذ الشكل التالى : إذا كانت أ هي ب وكانت ب هي ج وكانت ج هي د فإنه يتبع ان أ هي د. فإن النتيجة هنا تكون صادقة طالما ان الأساس الذي قامت عليه كان صادقاً، ولكن افرض ان أ هي ب قضية كاذبة. حيثئذ يكون واضحاً اننا لا نستطيع ان ننتهى إلى صدق القضية أ هي د، كما لا نستطيع ان نتقل منها إلى تقرير صدق أى قضية اخرى، أن القضية الأساسية كاذبة»^(٢).

1. M , G. E. : Philosophical studies Ch. I. P. 2

2. Ibid : P.P. 3 - 4.

إن مور لن يناقش النتيجة النهائية التي انتهى اليها المثاليين في قضيتهم القائلة «إن الحقيقة ذات طبيعة مثالية في سبيل ردِّ للمثالية» وإنما سيكتفى ببيان فساد وخطأ وكذب الأساس الأول الذي قامت عليه، والتي سلم بصدقها المثاليون على اختلاف اتجاهاتهم، والتي تتمثل في قضية باركلي الشهيرة «الوجود هو ما يدرك is Proci pi ويقرر مور بأنه إذا استطاع أن يبين كذب هذه القضية، فإن القضايا التي تقوم عليها كلها، وكذلك النتيجة النهائية التي ترتب على مثل هذه القضية تكون كاذبة

وهو يذهب الى أن هذه القضية ليست بذات مكانة بل إنها تمثل أكثر القضايا ابهاماً وغموضاً واضطراباً وإن عليه أن يبين كذبها وتناقضها في أى معنى محتمل من معانيها. هكذا يقرر مور في مقالات عن «رفض المثالية» وتوضح من ذلك الاتجاه ما يلي :

- ١- أنه سوف يركز بالذات على هدم قضية باركلي «ما يوجد هو ما يدرك».
 - ٢- وبما أن هذه القضية تستند اليها فلسفة باركلي اللامادية كلها فإن هدمها هو في نفس الوقت هدم لفلسفته كلها.
 - ٣- باعتبار ان هذه القضية هي البنية الأولى التي اسس عليها المثاليون كلهم موافقهم. فإن هدمها يهدم رفضاً للمثالية.
- ثم يذهب مور الى ضرورة فهم هذه القضية التي اخذ على عاتقه بيان تفاهتها وتناقضها. تنتهي به محاولة الفهم هذه الى وضع أكثر من معنى يمكن به فهم هذه القضية :

- ١- فهذه القضية قد تعنى «ان ما يحمل بصدق على ما يوجد يمكن ان يحمل بنفس الصدق على ما يدرك».
- ٢- ويمكن ان تعنى هذه القضية المساواة ملة بين قولك «ان ما يوجد هو ما يخبر «وبين قولك» ان ما يوجد هو في عقلى».
- ٣- وربما يكون معناها ان ما «يوجد» و «ما لا يوجد» يرتبط «بما يدرك» وبما «لا يدرك».

وهو يقرر ان المعنى الاول والثالث قريبان من الاتجاه للتالى، اما المعنى الثانى فهو بعيد عنه، لان المثاليين يرفضون ان يتجهوا الى النتيجة «بأن الحقيقة ذات طبيعة مثالية».

ويحتاج المثاليون بطبيعة الحال الى إضفاء الكثير من السمات والمميزات الى العالم حتى يكون : لا كما يظهر لنا، وإنما كما يبدو لفكرهم للتالى الخالص. ولو سلمنا معهم بالصفات والسمات التى نضاقوها للعالم لبدى هذا العالم وكأنه غريب عنا، بعيد عما نألفه فيه، وتتوقعه له. ومور لا يهتم ببيان هذه الصفات التى اضمها المثاليون على العالم ولا يهتم بمقدورها، ولا بمقدور لو هدم البناء المثالى. إن اهتمامه كله كان موجهاً نحو هدم الاساس الذى قام عليه البناء المثالى، فإذا تقوس هذا الاساس، كان لابد للبناء كله من ان ينهار. وهو يرى هذا الاساس وكم من قبل : «إلى ما يركلى» «إلى ما يوجد هو ما يدرك» فلتقترب اذن من نقد مور التحليلى الدقيق لهذه القضية م.

إن هذه القضية تحتوى على عناصر غامضة، يمكن تحليلها فى ثلاث رئيسية هى :

١- ما يوجد

٢- ما يدرك Percipi

٣- حيز وتمثل الرابطة بين الموضوع وما يدرك Percipi لتترك ما يوجد ولنتقل على الفور الى ما يدرك. ويرى مور ان «ما يدرك» هو يستلزم «على الاحساس» ولكن اصطبغ الاتجاه للتالى برون ان هذا لا يتضمن الاحساس وحده ولكنه يتضمن انماطاً اخرى من العمليات الفكرية التى تسمى بالفكر Thought. وبهذا المعنى يرى المثاليون ان «ما يوجد هو ما يدرك» تعنى ان ما يوجد يجب ان يكون مجرباً شعورياً فى الشعور او فى الفكر.

والسؤال الذى يجب ان نوجهه هنا إلى المثاليين هو :

إذا لم يكن الشئ مجرباً بالحواس او بالفكر أى ليس مدركاً فهل يمكن ان

يكون موجوداً؟ ويجيب المثاليون ان ما هو غير مجرب بالحواس او الفكر لا يمكن ان يكون موضوعاً Object للفكر او موضوعاً للحواس على السواء ومن ثم لا يمكن ان يكون موجوداً. وهكذا يتوقف وجود الشيء على مشول الشيء للحواس او للفكر، فإذا لم يمثل الشيء للحس أو للفكر ما كان موجوداً. وينتهي المثاليون إلى ان ادراك الشيء إذن او مثوله يعنى وجوده فى نفس الوقت.

ويرفض مور ما انتهى إليه المثاليون رفضاً قاطعاً وهو يقرر على عكس اتجاههم هذا ان الشيء يكون موجود سواء اكان ماثلاً للفكر او الاحساس او لم يكن ماثلاً لهما معاً او لا أحدهما. فالشيء يكون موجوداً إذا كان ماثلاً للحواس وهو لا يكون كذلك إذا لم يكن ماثلاً لها. فإذا رأيت شيئاً فهذه الرؤية تعنى وجود هذا الشيء، ولكن اذا اغمضت عينيك او ذهبت بعيداً عنه فسيظل الشيء موجوداً، لا يمكن الا ان يكون كذلك. ونفس الامر ينطبق على الفكر، فإذا مثل شيء ما للفكر دل هذا على وجوده. ولكن اذا لم يمثل بعد ذلك للفكر فهذا ليس بدليل على انه غير موجود، اى ان الشيء يكون موجوداً سواء تمثله الفكر او لم يتمثله.

ويتناول مور بمنهجه التحليلي الدقيق بعد ذلك الرابطة التى تربط بين ما يوجد وبين ما يدرك فى القضية الباركلية is pc . ويذهب الى ان التحليل الدقيق لهذه الرابطة يكشف لنا عن معانى :

١ - أن هذه الرابطة قد تعنى ان ما يوجد ليس شيئاً أكثر من «ما يدرك» وإن ما يوجد تعنى ما يدرك، وإن ما يدرك يعنى ما يوجد. وهكذا تكون الكلمتان مشيرتان الى نفس المعنى ويربطهما رباط الذاتية Identity برباط وثيق، ينتج عنه ان «ما يوجد» هو «ما يدرك» او ان «ما يوجد» هو ذات «ما يدرك» او ان ما يدرك هو مجرد تردد وتكرار «لما يوجد».

٢ - وإذا فرضنا تلك الذاتية، وذلك - بقى مل بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» الرابطة يمكن ان تعنى من ناحية ثانية ان «ما يدرك» متضمن فى «ما يوجد» بحيث يكون «ما يدرك» جزءاً من «ما يوجد» وهذا المعنى الثانى يشترط فيما يوجد ان يكون مدركاً، فهناك اشياء لا تدرك ولكنها تكون موجودة، اى

توجد اشياء لا تكون مدركة. وإذا قبلنا هذا المعنى الثانى فإننا نستطيع ان نستنتج ثلاثة امور هي :

أ - ان الحقيقة كل مركب، وان ما يدرك لا يمثل الا جزءاً فقط منها.

ب- ان ما يخبر بشكل جزءاً من هذا الكل مركب.

ج- انه ما من مرة تدرك صفة فى شيء الا وانت تؤكد فى نفس الوقت وجود هذه الصفة وهذا الشيء الذى اثبتت عنه الصفة.

ويرى مور ان هذا المعنى الاخير هو المعنى الصحيح، اذ ان ادراكك لصفة ما يؤكد وجودها، وان ادراكك هذا لا بد ان يكون صادراً عن شيء ما موجود فى العالم الخارجى على عكس ما يذهب اليه اصحاب الاتجاه المثالى والذين قرروا ان الحقائق التى ندركها تكون فى الذات وليست فى الخارج.

٣- والمعنى الثالث والاخير لهذه الرابطة هو ان «ما يوجد» يشير الى «ما يدرك» بحيث ان «ما يدرك» يمكن ان يستنتج «ما يوجد» وبحيث يكون «ما يوجد» شيء ويكون «ما يدرك» لهذا الشيء.

ويتهى مور من تحليله هذا للرابطة إذ إلى تقرير أننا حينما ندرك فإننا ندرك شيئاً موجوداً فى العالم رجبى. وإن من الخطأ البالغ ان نخلط بين «ما يوجد» وبين «ما يدرك» او ان نقرر ان هناك تعادلاً وتوازناً كاملاً بينهما، ان الادراك يتعلق بالذات، وما يوجد يتعلق بالموضوع، ومن الخطأ ان نربط بين الذات والموضوع، وهنا يقرر مور ان هذه النقطة هي التى يقع فيها المثاليون، وتكون مصدر كل الأخطاء لديهم، ويرى إن على المثاليين ان يفصلوا دائماً بين الذات وبين الموضوع اى بين الإدراك وبين ما يوجد، او بين فكرة الاصفرار والاحساس به وبين موضوع الاصفر. ويتهى مور الى القول بأن الربط بين ما يوجد وبين ما يدرك دون ادنى تمايز هو نوع من الخلط والغموض والتناقض.

ويتساءل مور بعد ذلك عن ما هو الاحساس او الفكر؟ وهو كما يرى الجميع ان الاحساس بالازرق يختلف عن الاحساس بالاخضر مثلاً، ومع ذلك فهما

يشتركان معاً في نقطة مشتركة تجمع بينهما رغم اختلاف الأزرق عن الأخضر،
فما هي هذه النقطة المشتركة بينهما؟

يجيب مور أن هذه النقطة المشتركة التي تجمع بين هذين الاحساسين
المختلفين هي الشعور Co usness وعلى ذلك يكون لدينا في كل
احساس عنصران هما :

١ - الشعور الذي يتشابه فيه كل احساس.

٢ - شيء آخر يعزى اليه الفضل في اختلاف احساس عن آخر، ويرى مور أن
العنصر الثاني هو ما نسميه بموضوع الاحساس Subject Co usness ان
الاحساس بالأزرق يتشابه مع الاحساس بالأخضر في الشعور، ولكنه يختلف
عنه في الموضوع، اذ الأزرق موضوع للاحساس يختلف عن الأخضر الذي
يكون موضوعاً آخر للاحساس. ويقرر مور أكثر من هذا ان الاحساس بالأزرق
يوجد أحياناً في العقل ويمكن الا يوجد في أحيين أخرى، وذلك اذا ما غاب
عنا موضوع الاحساس به. ويرى مور انه حينما يوجد احساس بالأزرق فإن
علينا ان نميز بين :

١ - الشعور

٢ - الأزرق باعتباره موضوعاً للشعور.

٣ - الموضوع والشعور به معاً.

والشعور يختلف عن موضوع الشعور، ومن ثم فلا نخلط بينهما، ونقرر ان وجود
الأزرق هو نفس الشعور بالأزرق، لأن مثل هذا القول يتضمن تناقضاً وخطأ.
فقد يوجد الواحد دون ان يوجد الآخر، فالأزرق قد يكون موجوداً، ولا يكون
الشعور به موجوداً يقول مور :

« في كل احساس، وفي كل فكرة، يجب ان نميز بين عنصرين :

١ - الموضوع Object الذي يختلف فيه فرد عن آخر

ب- الشعور Conscousness الذى يتشارك فيه الافراد ... وحينما يحدث احساس فيجب ان نميز بين متغيرات ثلاث : الموضوع وحده، او الشعور حده، او كلاهما معاً ... ويجب ان نميز فى كل حالة بين ١- الشعور او الخبرة ٢- ما نشعر به ونخبره^(١).

ويرى مور ان الاحساس يكون كلياً بينما الشئ يكون جزئياً فاذا احسنا بالازرق مثلاً فإن هذا الاحساس يكون كلياً بينما يكون الشئ الازرق جزئياً وبهذا المعنى يختلف الاحساس بالازرق عن حبر ازرق او عصفور ازرق وهكذا.

وفيما يتعلق بالمعرفة يدعونا مور الى ضرورة التمييز بين الشئ وبين معرفة الشئ وهذا التمييز هام ويشابه تمييزنا بين المادة وبين العقل، المادة تمثل الشئ المادى، والعقل يمثل معرفتنا بهذا الشئ المادى او ذاك. اننا حينما نعرف - يقول مور - شيئاً، فإن ما نعرفه لا يمكن ان يكون مطابقاً او مماثلاً للشئ تماماً. ان المعرفة عند مور تعنى ادراك ما هو واقعى موضوعياً بما هو كذلك. وعلى هذا النحو يدعنا مور الى ربط معرفتنا بما هو واقعى، وبما هو موضوعى، وبما هو مادى والواقعى او المادى او الموضوعى يكون له وجوداً خارجياً مستقلاً تماماً عن الذات او عن العقل او عن الشعور الذى يعرف ويدرك.

ويذهب مور الى ان التحليل الدقيق للاحساس او الفكر بين لنا ان العنصر العام عند الجميع هو الشعور، وان الاحساس فى واقع الامر ليس الا حالة من المعرفة او الخبرة او الاهتمام بشئ، واننا حينما نعرف ان الاحساس بالازرق موجوداً فإن ما نعرفه فى الحقيقة ليس الا وجود اهتمامنا بالازرق وهذا الاهتمام ليس مختلفاً عن الازرق فقط، وانما متميز تماماً وفريد فى علاقته بالازرق تلك العلاقة التى لا يمكن ان تكون هى الشئ او جوهر المضمون او جزء من مضمون جزء مضمون آخر.

وهكذا يكون الامر عندما تحصل على معرفة فى عقلك بالازرق، فإن هذا لا يعنى ان تحصل فى عقلك على شئ او صورة يكون الازرق مضمونها، انك حينما تهتم باحساس فليس معنى هذا أنك تهتم بصورة عقلية للشئ ... انك تهتم

1. Moore : Philosophy studes. Ch : P. 20 - 21.

فقط باهتمامك بالازرق.

إن واقع الامر عند مور هو أن المادة او الموضوعات المادية هي أساس الادراك الحسى، واساس عملية الاحساس، ولا يمكن ان نتوقف عند ذاتنا ونحن نقوم بعملية الاحساس، اذ الاحساس يفترض دائماً وجود اشياء مادية او موضوعات خارجة عن الذات وإنه لمن خطأ القول ان نقرر بأن ما يوجد هو ما يدرك اذ ان الوجود شىء والادراك شىء آخر، فلا ينبغي ان نخلط بينهما ابداً. وينتهى مور الى رفض قضية باركلى التى استند عليها المثاليون، وما دام قد رفض هذه القضية فإن كل ما يبنى عليها يكون مرفوضاً كذلك. وعلى هذا النحو يرفض مور المثالية ابتداء من قضية باركلى القائلة «ان ما يوجد هو ما يدرك» وما يترتب عليها من بناءات.

الفصل الثانی

جابريل مارسل

والفكر الوجودی

أولاً : خصائص الجودة ومنهجها

الفصل الخامس

جابريل مارسل

والفكر الوجودى

أولاً : خصائص الوجودية ومنهجها وتعريفها :

أ - خصائص الوجودية :

كتب جان بول سارتر يقول «إن كلمة الوجودية أصبحت تطبق الآن تطبيقاً عريضاً على أشياء عديدة ومتنوعة بحيث أصبحت لا تعنى شيئاً على الإطلاق»^(١) ومع ذلك سنحاول نحن أن نبين سمات وخصائص التفكير الوجودى، الذى ربما ألقى الضوء على المعنى الاصيل لكلمة «وجودية».

ينكر التفكير الوجودى فى روحه الاصيل، كل جهد يحاول إيجاد الحقيقة داخل التصورات العقلية، أو يحاول حصر الحقيقة ووضعها فى نسق محكم البنين أو بناء منطقى ضرورى، أو فى مذهب مترابط الاركان. وفى هذا الصدد نجد كيركجارد أب الفلسفة الوجودية المعاصرة قد خصص كتابين من أعظم كتبه هما *Concluding 'n' pos 'pt "&" philosophical fra ents* للرد على النسق الهيجلى، وبيان نهافته، ويرى الوجوديون أن ثمة أشياء فضفاضة تستعصى على كل حصر، وتفر من كل بناء، وتهرب من الخضوع لسلطة النسق، وسلطان العقل. وأن العقل الالهى وحده - إذا كان ثمة وجود له - هو الذى يستطيع أن يدرك العالم فى كليته، لكنهم يذهبون إلى أن العقل الالهى هذا يمكن أن تعثره فى عملية الادراك هذه بعض الفجوات والتقطعات^(٢).

(١) Sartre : jean paul : Existentialism is A Humanism; cleveland 1956, P.

(٢) Macquarrie, J - Existentialism, A Pelican k, 1 , P. 1.

لكننا لا ينبغي أن نبغى أن نبالغ في نقد الوجوديين للأنساق الميتافيزيقية ذلك لأن هذا النقد لا يعنى أن كل الوجوديين بعيدون تماماً عن تلك الأنساق، أو أن بعضهم لم ينتج ميتافيزيقا تخصه وفى هذا الصدد كتب هيرمان ديم يقول «لو كان كيركجارد قد عاش مائة عام بعد وفاته ... أى إلى أيامنا هذه حيث أصبحنا بدرلنا النسق بصورة أكثر تواضعاً مما كانت عليه فى أيامه، لكان قادراً على أن يقدم نسقاً دياكتيكياً وجودياً يقابل به النسق الهيجلى»⁽¹⁾ كما ذكر سبونهايم «أن ثمة علاقات نسقية كامنة فى اهتمامات كيركجارد الرئيسية، رغم أن هذه الاهتمامات كانت من نوع جزئى وخاص»⁽²⁾ أما مارتن هيدجر Heidegger فكان على قناعة بأن التحليل الوجودى الذى أتى به فى كتابه «الوجود والزمان Being and Time» كان تحليلاً علمياً فى طابعة⁽³⁾. وكان توماس لانجان Thomas Langan على حق حين ذهب إلى أن هيدجر أبقى المدخل العينى الشخص الذى يتمسك به الوجوديون ودون أن يضحى بالتراطيب والمنهجية اللتين إرتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية⁽⁴⁾ ضف إلى ذلك أن الكثيرين من فلاسفة الوجودية خاطروا ببحث بعض القضايا الانطولوجية والميتافيزيقية، كما قامت واحتدمت فى تاريخ الفكر الفلسفى الطويل.

مع ذلك فلقد ظلت الوجودية دون مذهب عام واحد ينتمى إليه سائر فلاسفتها، ولأجل هذا كثيراً ما وصفت الفلسفة الوجودية بأنها ليست فلسفة بقدر ما هى نمط من التفلسف⁽⁵⁾ Style of philosophizing.

(1) Diem, H. : Kierkegaard : An introduction, Trans, by D. Green (richmond 1966) P. 81.

(2) Sponheim, P Ki gaard on christ and christian coherence, New Yor, 1968, P. 14.

(3) Heidegger, M : Being and Time, T by j. Ma e and E. S. Robinson (New York and London, 1962) P. 49.

(4) Langan Th : The mea of Heidegger . Acritical study of tentialist phenom (New Work 1959). P. 41.

(5) Macquarrie, J Existetialism, P2.

ولعل أول وأهم خاصية تميز هذا النمط من التفلسف هي أنه يبدأ من الانسان ولا يبدأ من الطبيعة. أنه فلسفة للذات Subject أكثر منه فلسفة للموضوع Object فالذات هي التي توجد أولاً... والذات التي يهتم بها الوجوديون ليست هي الذات المفكرة، بل هي الذات الفاعلة... الذات التي تكون مركزاً للشعور... الذات التي تدرك مباشرة وعينياً في فعل الوجود المشخص.

هكذا يبدو هذا النمط من التفلسف أحياناً أنه مضاد للنزعة العقلية، فالوجود نعتمره العاطفة، ويغمره الوجود الإنساني المشخص، في هذا المعنى كتب Miguel de unamuno يقول « إن الفلسفة هي نتاج إنسانية كل فيلسوف، وكل فيلسوف هو انسان من لحم وعظم، ويقدم نفسه لأناس آخرين من لحم وعظم مثله. وعلينا ان نترك الفيلسوف يفعل ما يريد، بكل مشاعره، بلحمه وعظامه، بكل روحه وكل جسده.. إنه إنسان يتفلسف»^(١).

ومع هذا فهناك من الوجوديين من يهتم على خلاف Unamuno بالعقل، ومع ذلك يدعون بأن فلسفتهم وإن كانت مقامة على قاعدة وجودية عريضة إلا أنها تبتعد عن أية نزعة عقلية ضيقة.

والواقع أن هذا النمط من التفلسف الذي قلنا أنه يبدأ من الإنسان إنما يبدأ من الإنسان بإعتباره موجوداً أكثر من اعتباره مفكراً، وأنه في تأكيد هذا على الوجود أكثر من الفكر يتضمن أنه لا يبدأ بدراسة طبيعة او ماهية الإنسان ثم يستنبط من دراسته هذه ما يشاء، فلقد كتب سارتر يقول «إن وجود الانسان سابق على ماهيته»، ثم يفسر ماهيته فيما بعد بواسطة هو، لانه هو الذي يصنع نفسه»^(٢).

وهذا النمط من التفلسف الذي هو «وجودية» يعترض على أى رأى يعتبر

(1) Miguel de Unamuno : The Tragic sense of , trans by J. E. Fitch (New York 1954) P. 28

(2) Sartre, Jean paul : Existentialism is a Humanism, P. 290.

الانسان شيئاً Thing وهذا يعنى أن الوجودية تقف ضد أى تيار إلى أو طبعى
تطمس فيه العقلية الجمعية تلقائية وجدة الشخصية الفردية فى هذا المجال
الاجتماعى، كما أنها تقف ضد كل النزعات الاستبدادية فى المجال السياسى.

ومن هذا المنطلق أقام هذا النمط من التفلسف تمييزاً حاسماً بين الحقيقة
الذاتية وبين الحقيقة الموضوعية، وهو يعطى الأولوية للحقيقة الأولى التى تتعارض
مع الحقيقة الثانية. نعم إن الوجوديين لا ينكرون أننا نستطيع أن نصل إلى الحقيقة
الموضوعية خلال العلم والمنطق والذوق العام، لكنهم يصرون - رغم ذلك على أنه
بالتنسّق مع حقائق الأمور، يكون من المستحيل علينا أن ندع جانباً الاهتمامات
المشوبة بالعاطفة للفرد الإنسانى. لقد دعى الوجوديون إلى أنه حين البحث فى
الحقيقة القصوى، فيجب أن يشمل هذا البحث عواطف الإنسان وإرادته ومشاعره
ومخاوفه وآماله من ناحية فردية شخصية. ويتضح من هذا أنه حينما يتعد المنهج
الموضوعى أقصى ما يمكن الابتعاد عن تناول المشاعر والآمال والمخاوف الخاصة
بالفرد الإنسانى، فإن المنهج الذاتى يضع الفرد بكل عواطفه ومخاوفه فى محور
الصورة. من خلال المدخل الأخير وحده - يقول الوجوديون - يمكن أن نفهم
الإنسان، وأن نعى تغيره الداخلى العميق، وأن نوضح علاقته بالحقيقة⁽¹⁾.

إن طريق الفلسفة والميتافيزيقا يختلف عن الطريق الوجودى: فبينما تبدأ الفلسفة
والميتافيزيقا بالأشياء، ثم بالإنسان ككيان فكرى مجرد، ثم تعود إلى الأشياء مرة
أخرى لكى تحصل على المعرفة الموضوعية يبدأ الطريق الوجودى بالاشخاص، ثم
يضمن الاشخاص بالأشياء لكى تزداد خبرتهم وتصبح أكثر وضوحاً، ثم يعود إلى
الاشخاص مرة أخرى، لكى يصل إلى هذا النوع الصحيح من الذاتية⁽²⁾.

(1) Roberts, D.E.: n cf, New Y 1959, PP. 7-8.
(2) Roubiczek, P. tialism for (bridg 1 P. 105.

ويعتقد الوجوديون ان الهرب من الطريق الوجودى فى البحث، يعزلنا عن فهم ذاتنا فهماً صحيحاً، ويجعلنا لا نواجه المشكلات الحقيقية التى نعتمر وجودنا الفردى الشخص. يقول بلاكهام «ان النسق الفلسفى الموضوعى يعتبر من الاوهام لانه يمهّد لنا سبيل الهرب من المشاكل الحقيقية التى تواجه الفردى الشخص»^(١).

والذات التى يبحثها الوجودى، ليست ذاتاً استاتيكية، بل هى ذات مستغرقة فى كفاح ونضال مستمرين، نعم نحن نبلغ اليقين فى العلم وفى التأمل النظرى بأن مجرد انفسنا من الذات المتغيرة، لكن هذا النوع من اليقين لا يمكن أن يكون نهائياً أو جامعاً، لانه لا يوجد فى الحقيقة ما يسمى بالمعرفة المنفصلة عن الذات العارفة. إن الحقيقة الوحيدة التى يمكن ان يكون لها مطلق اليقين هى وجود ذاتى الفردية، وهذه الحقيقة لا يمكن ان تكون يقينية بالنسبة لأى ذات أخرى. وهذه الذات هى روح لا محددة، ومخلوق زمانى فى نفس الوقت يتهدده احتمال الموت فى أى لحظة، ومن ثم فإن أى نوع من انواع اليقين الموضوعى لا يمكن له أن يمحو الأساس غير اليقيني للحياة. ولكن لابد من أن يواجه الناس هذه الحقيقة وجهاً لوجه، فإن معظمهم يحاولون تركيز الانتباه على ما هو سلس القيادة، وما هو مألوف ومعروف تماماً، وما يتبعه غيرهم من الناس. وهم يظنون بذلك انهم يحققون نوعاً من الأمن عن طريق تكيفهم مع العالم والمجتمع المحيط بهم بإعتباره موضوعاً واحداً يتمثل فى نظام ينطوى على عدة موضوعات. وهذا يعنى فى الواقع اننا نسمح بأن تكون الحياة الانسانية مجردة من الروح، وإلى ان نصبح مجرد أشياء، فاقدة للذات^(٢).

والواقع ان البحث العاطفى المتدفق عن الحقيقة أفضل - فى نظر الوجوديين - من اليقين الموضوعى، وذلك لأننا لا نستطيع الوصول الى مثل هذا اليقين الأخير

(1) Blac , J. K. : Six ntialist Thinkers (London 1961) P. 3.

(2) Roberts, D, E. : Existentialism and Rel Belief, P. 03.

إلا بواسطة التجريد من الوجود ومعالجة الماهيات، وهذا يعنى أن التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج «الذات» كما تكون عليه، لأن الذات «أنايحتة» بوجه عام، كما انها ليست عقلاً بحتاً...إنها لا تنفصل عن العاطفة وعن القرار وعن الحرية. وهذا يعنى أيضاً ان التفكير الموضوعى لا يمكن أن يعالج التاريخ كما يكون عليه لأن التاريخ ليس تفاعلاً بين ماهيات يمكن فهمها وإخضاعها لنسق مغلق⁽¹⁾.

وهذا النمط من التفكير يعتبر موجوداً غامضاً Ambiguous وصفة الغموض هذ ترتبط بقوة بتأكيد الهائل على حرته. إن الوجودية ترى الموقف الانسانى وهو ممتلىء بالتناقضات والتوترات التى لا يمكن حلها بواسطة الفكر المضبوط والتقى. إن هذه التناقضات لا ترجع ببساطة إلى الحدود الحاضرة لمعرفة، أو إلى ما نحصل عليه من تقدم علمى، أو إلى تفسيرات فلسفية .. انها ترجع الى ان الإنسان حر، وهو مسئول عن حرته، كما أنه يشعر بالتدم وبالذنب ازاء ما يقترفه من أفعال. ومع ذلك فحياته كلها واقعة فى شباك الطبيعة والنظام الاجتماعى وهذه وتلك تؤثر عليه تأثيراً عميقاً لا يمكن تحاشيه. إن الانسان محدود، ولكنه قادر على الارتقاء إلى أى موقف بواسطة فعله وخياله .. ان حياته محدودة فى الزمان وتتقدم تجاه الموت، ومع هذا فلديه علاقة غريبة بالأبدية، كما أنه يمكنه وهو فى الآن الحاضر أن يتراجع إلى الماضى، أو أن ينظر إلى المستقبل. وهو على هذا النحو جماع بين القمة والقاع بين الابدية والزمانية، بين الحرية والضرورة.. إذا نظرنا إليه من الخارج ن جزءاً بسيطاً داخل طبيعة فسيحة، وإذا نظرنا إليه من الداخل فهو عالم فسيح فى ذات ... فالانسان موجود متناقض.

نحن لا نجد إجابة بسيطة هنا على سؤال يقول : ماذا يجب على الانسان أن يفعل فى حرته؟ إذ يبدو من جهة أن على الانسان أن يستخلم حرته لكى يخلق.

(1) Ibid. P. 94.

ذاته على حد تعبير الوجوديين، ويبدو من جهة أخرى أن الإنسان لا يستطيع أن يتخلى عن حرته بأن يهبط إلى مستوى الحيوان أو أن يتسامى إلى مستوى نعم قد يكون الأمر بسيطاً إذا تمكن الإنسان من أن يصبح حيواناً أو إلهاً، إذ في هذه اللحظة سوف يتمكن من أن يتحرر من العذاب الأليم الناجم عن صراعه الداخلي وقلقه الذاتي، لكن بما أننا سنظل إنسانيين فيجب أن نلج محراب السر والغموض من هما يعني أن يكون كل منا ذاتاً محدودة تمتلك حرية لا محدودة.

ولقد تميز هذا النمط من التفكير بخاصية الكتابة في موضوعات خاصة لم يسبق للعرف الفلسفي الطويل أن كتب فيها، وهذه الخاصية التي تجمع بين مفكرى الوجودية خاصة عامة رغم ما بين هؤلاء من تفاوت، ورغم عدم اتسماتهم كما سبق أن ذكرنا إلى مذهب فلسفي عام واحد، وفي حين أن المدارس الفكرية والفلسفية السابقة على الوجودية قد تناولت بشئ من الإسهاب المشاكل المنطقية والابستمولوجية وركزت عليها، فإن هذه المشاكل لم تحظ بدراسة الوجوديين إلا بطريقة سريعة وعابرة^(١). لقد ركز الوجوديون مباشرة على الوجود الإنساني الشخص أكثر من تركيزهم على الجانب التأملی والمجرد من هذا الوجود.

لقد سأل مداد أصحاب هذا النمط من التفكير حول موضوعات الحرية، والقرار، والمسئولية، وهذه الموضوعات تمثل لباب الوجود الشخصي، فممارسة الحرية والقدرة على تشكيل المستقبل لهما مما يميزان الإنسان عن سائر ما عداه من كيانات على هذه البسيطة، بالإضافة إلى أنه من خلال الحرية والقرارات المسئولة يصبح الإنسان حقيقة ما هو عليه، وبعبارة جون ماكمروري JO
Y «أصبحت الذات كقدرة هي الموضع الرئيسي للوجودية، بينما ركزت الفلسفة الغربية التقليدية خصوصاً منذ ديكارت على الذات كموضوع، أو كذات مفكرة»^(٢).

(1) Maquarrie, J. : tial P. 3.

(2) M y, Self as a (New York 1957) P. 84.

وهناك مجموعة أخرى من الموضوعات تناولتها الوجودية بالبحث، وأفاضت في الحديث حولها، وهي موضوعات مثل : الذنب والاعتراب، واليأس، والموت ومثل هذه الموضوعات لم تناقش بإسهاب وعمق في الفلسفات التقليدية على النحو الذي نجده عند الوجوديين. ولا نستطيع أن نقرر بأن الوجوديين كانوا كلهم متشائمين أو كانوا كلهم متفائلين وهم يتناولون هذه الموضوعات، فالحقيقة أن بعضهم كان متشائماً وبعضهم متفائلاً أو آملاً على الأقل.

ولعل الوجودية قد قدمت إسهاماً كبيراً حينما وجهت الأنظار نحو الحياة العاطفية للإنسان، ولقد كان هذا الجانب مهماً من جانب الفلسفة التقليدية، وتحول منها إلى موضوع من موضوعات علم النفس. فلقد ظنت الفلسفة التقليدية وقد سيطر عليها أنواع ضيقة من المذهب العقلي، أن المشاعر المتغيرة، والأحوال المتقلبة، والتأثيرات التي تبدو على العقل الإنساني، ليست من الموضوعات المتصلة بعمل الفيلسوف، لكن فلاسفة الوجودية يدعون على العكس من ذلك أن مثل هذه الموضوعات تعتبر ذات أهمية قصوى، لأنها تكشف عن الذات بكل ما فيها من حياة وتدفق، كما أنها هي وسيلة ربط هذه الذات بالعالم الذي يحيا فيه أناس غيرنا. والواقع أن الوجوديين قد أعطونا تحليلات عميقة من كيركجارد إلى هيدجر إلى سارتر عن مثل تلك الأحوال الشعورية الذاتية مثل : القلق، والضجر، والغثيان وبينوا أن مثل هذه المشاعر ذات مغزى بالنسبة إلى الفلسفة⁽¹⁾.

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي نراها عادة على صفحات مؤلفات أصحاب الوجودية. وربما كان كشف وتطوير هذه الموضوعات المستقاة في معظمها من العناصر المؤثرة في الحياة الشخصية هما ما ميزا إسهامات فلاسفة

(1) Maq 'e, J. : 'tentialism.P. 5.

الوجودية. لكنهم كتبوا بطبيعة الحال في موضوعات أخرى إلى جانب هذه، فتجدهم أو تجد بعضهم قد اهتم بمشاكل اللغة والتاريخ والمجتمع، وحتى مشكلة الوجود لم تسلم من التناول بواسطة هذا الوجودى أو غيره. إلا أن الوجودى مهما قادت المسائل، فإنه يبقى متصلاً أوثق الاتصال بالاهتمامات الشخصية الرئيسية التى ذكرناها آنفاً.

لكننا يجب أن نلاحظ هنا أن اتفاق فلاسفة الوجودية فى الموضوعات التى يميلون إلى الكتابة والاسهاب فيها، لا يعنى أنهم متفقون فيما بينهم، إذ ثمة خلافات حادة ومثيرة بينهم، ولقد ذكرنا فيما سبق شكوى سارتر من أن كلمة «الوجودية» أصبحت خاوية من المعنى وعلى الرغم من أننا نذكر فى كل نقاش عن الوجودية أسماء كل من هيدجر وباسبرز ومارسيل فإنهم يرفضون تعليق بطاقة «الوجودية» وفى هذا يقول روجرشن إن الوجودى لا يحب أن يطلق على نفسه أنه وجودى، لأن هذا يعنى عنده أنه واحد مما يمكن تصنيفه فى فئة الناس المعروفين بأنهم وجوديون، إنه يحبذ أن يقول «إنتى نفسى»، ولا أميل إلى أن أوضع فى تصنيف يقال له أنه خاص بالوجوديين»⁽¹⁾.

والواقع أن ثمة اختلافات جوهرية تفصل بين كبار الوجوديين فتجعلهم ثلاث طوائف متميزة : فالبعض - مثل ياسبرز - ووفقاً للتصور الكبير كجاردى - يذهبون إلى أن النظر فى الوجود يقتضى إنكار للفلسفة باعتبارها مذهباً، فالفلسفة وخصوصاً «فلسفة الوجود» لا تعنى سوى «تحايل الوجود» من حيث أخص ما فيه من فردية وعينية، وأما كل ما يبقى بعد ذلك، فإنه لا يعدو أن يكون علاقة إشارة.

والبعض الآخر مثل «هيدجر» يصرون على القول بأن الوجودية يجب أن

(1) S. R. L. less Adventure : y on contem Express-
sions of (New Y 1968) P. 13.

تقتصر على التحليل الوجودى الذى يردّها إلى «ياسبرز» ويؤكدون خطتهم فى أن يقيموا على أساس هذا التحليل «فلسفة وجود» أى «انطولوجيا» ولكن هذه الانطولوجيا لن تكون - فى نظر ياسبرز وهردياثف - غير فلسفة (عن) الوجود شبيهة بالنظريات المجردة التى يقدم لنا منها تاريخ المذاهب نماذج خادعة لا طائل ورائها. وهكذا نفهم لماذا يرفض «هيدجر» أن يعتبر من هذا الوجه فى عداد الوجوديين. وإذا قارنا بينه وبين «ياسبرز» كان أحرى بنا أن نعدّه معادياً للوجودية وأما «سارتر» فهو من ناحية يقترب من «هيدجر»، من حيث طموحه إلى إنشاء انطولوجيا ظواهرية Phenomenological ontology. وأما «جابريل مارسيل» فيبدو متردداً بين الاتجاه الذى يترسمه «ياسبرز» وبين التوجه المذهبى الذى يتطلع إليه «هيدجر» إذ يبدو فى الواقع أن فى تمسكه حتى الآن بالتحليل الوجودى، يوافق إمكان إقامة فلسفة بعينية لا تكون «انطولوجيا» بالمعنى الدقيق، وإنما تكون صياغة مذهبية لمطالب الانسان الجوهرية ابتداء من حاجته إلى المطلق، تلك الحاجة التى تعد أدوم سماته وأعمقها.

وينبغى أخيراً أن نؤلف فئة ثالثة من مذاهب المفكرين الذين يسمون وجوديين أيضاً، من أمثال (كامى Camus) و (باتاي e) ولكنهم من جهة يرفضون فى إصرار هذه التسمية، وهم من جهة أخرى لا يشتركون فى شىء فى الواقع مع الفلاسفة السابقين - باستثناء جابريل مارسيل - إلا فى اعتقادهم أن الوجود والعالم عبث سخيف فى جوهره. على أنه إذا بدا أن تأكيدهم هذا العبث هو الذى يحدد الوجودية بأعم صورة ممكنة لها، فإن ما يجرى عليه الجمهور من إعتبارهم فى عداد الوجوديين - رغماً عنهم - لا يخلو من مبرر، ويبقى بعد ذلك أنهم يرفضون هذه النظرة وتلك، وينبذون (فلسفة الوجود) - كما يصورها ياسبرز - وهى الفلسفة التى لا يرون فيها سوى تركيب مجرد كغيره من التركيبات، وكذلك «انطولوجية الوجودية» التى عند كل من «هيدجر» و «سارتر»، والتى رأيا أنها

صائرة - رغم كل ا - هر - إلى تقوية روح التفاؤل وتأسيس مذهب عقلي لا يريدانه مهما كلفهما ذلك من ثمن

وإن قلنا أن شقة الخلاف بين الوجوديين يمكن أن تتلاشى إذا ذكرنا إجماع الوجوديين على البدء من الإنسان مباشرة من الذات الشخصية بكل ما فيها من حرية ومسئولية . وبكل ما يعترئها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات الشخصية يكفي بكل ما فيها من حرية ومسئولية وبكل ما يعترئها من قلق وضجر وشعور بالذنب وأن هذا الاجماع على البدء بالذات الشخصية يكفي لتمييز الوجودية عن غيرها من الفلسفات - إن قلنا هذا - سجد أنفسنا أمام اشكال من نوع آخر، إذ أن مثل هذا القول يحيل إلى توسيع مجال الفلسفة الوجودية توسيعاً يتجاوز الحد ويؤدي إلى فقدان معناها كما ذكر ذلك سارتر. لقد حذا هذا القول بعدد من النقاد إلى أن يلحقوا بهذا النمط من التفلسف مفكرين، ليسوا في الواقع غرباء عليها فحسب، بل هم يعارضونها في كثير من النقاط، ويحضرنا هنا على وجه الخصوص القديس أوغسطين وبسكال، على أن أفلاطون قد عد هو ايضاً في بعض الأحيان أهلاً لهذا الشرف. والواقع أن «كيركجارد» كان قد فتح هذا الطريق حين جعل من سقراط المفكر الوجودي بلا منازع في اليونان القديمة. غير أن أفلاطون ليس سقراط، وشعار استاذة «اعرف نفسك بنفسك» يتسع لديه حتى يصبح دعوة إلى معرفة العالم، وبعبارة أدق عالم المثل، وهو العالم الحقيقي، العالم الذي لا يجد الإنسان في نفسه منه غير الظل أو الانعكاس. ولهذا فإن «ياسبرز» لا يقر رأى من يريد أن يتعرف في المحاولات الافلاطونية على الصورة الاولى أو حتى على مجرد محاولة أولية للمنهج الوجودي، لأنها توجه الفكر نحو عالم خارج الوجود، ولا تبعث اتصالاً وجودياً Existential

(١) ريجيس جوليقيي : للمذاهب الوجودية من كيركجارد إلى جان بول سارتر، ترجمة فؤاد كاسر

مراجعة محمد عبد الهادي أبو ريلة، النشر للمصرية للتأليف والترجمة ص ٧

أصيلاً، لكونها مجرد تبادل لأفكار أو آراء مجردة، لا لتجارب
معاشة^(١).

أما فيما يتعلق بالقديس أوغسطين وبسكال، فيبدو أن الجانب العاطفي في
«الاعترافات» و«الخواطر» دون ما سواه هو الذي أدى إلى إدراجهما ضمن رواد
الوجودية، أكثر مما أدت خطتهما في البدء من أشد التجارب الإنسانية المتصلة بالواقع
الحى، لكن جانب الساطفة والانفعال معيار شديد الالتباس، ومن السهل أن
يستدعى الوسائل الخطائية التى كان «كبير كجار» يرى فيها النقيض الصحيح
للوجودية. وإذا كانت تلك الناحية العاطفية المؤثرة هى التى تحدد معنى الوجودية
فلماذا لا يعتبر (بوسويه Boussuet) وجودياً؟ وليس من شك أيضاً أن كتابات
«نيتشة» و«هيدجر» و«ياسبرز» تسم بطابع درامى، وتسبح فى جو من القلق.
ولكن الفكر الفرنسى - حتى الوجودى منه - لا يميل كثيراً على الخلاف من
ذلك إلى هذا الطابع، وموقف مفكر مثل «فولتير» من مؤلفات «بسكال» وكذلك
صنوف المقاومة التى أهداها «فاليري» تشهد بإبتعاد عن الروح العاطفية، إبتعاداً يبدو
أنه - على نحو ما - صنو للعبقرية الفرنسية^(٢) والواقع أن غثيان سارتر هو أبعد ما
يكون عن القلق الهيدجرى، وللبأس عند (كامى) طابع عقلى يميزه تمييزاً واضحاً
عن الروح العاطفية الحزينة لدى الوجوديين الألمان.

ينبغى إذن أن نفحص المشكلة على نحو أدق، إذ لا يكفى لكى يكون المرء
وجودياً أن يتخذ من الإنسان مباشرة موضوعاً للدراسة، وأن يجد فى ذلك مناسبة
لنغمة تباك حزينة يتفاوت حظها من التأثير فى تحريك عواطفنا. بل يجب أيضاً
كما يقولون ألا نذهب إلى أن هذه الدراسة للإنسان تؤلف علماً، بل «تجربة» أو ..

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية من كبير كجار إلى جان بول سارتر. ترجمة، فؤاد كامل

مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريدة، الدار المصرية للتأليف والترجمة ص ٧.

(2) Du Bos, ch. : Dialogue avec Andr Gide Paris 1947 P. 248.

إذا شئنا - أن تنحصر في مجهود مطابق معدّ لهذه التجربة ذاتها. ودبت لإمالة اللثام عن اللغز الذي لا يكف الأنسا عن أن يمثله في نظر نفسه «وتنتزع من ظلام موقفة» ويفصل تو-يه النظر إلى العنصر الحي من «دونه موحوداً» حقيقة تجيء دفعة واحدة مناسبة في مقدارها لما في نفوسنا من حير جوهرى»⁽¹⁾ هذا هو ما نريده، وهذا ما يقرئنا في الواقع كثيراً من مواقف «هيدجر» لكنه لا يقترب هنا من موقف «كب كجاردا» و«باسر» وهو يجعل أقره «سوف» من «أوغسطين» و«هسكال»

على إنه لا «هسكال أو القديس أوغسطين» سلما فه بأن تحليل الوعي في واقع الفريد العيني يمكن أن «يكشف» لنا عن لغز مصيرنا، وأن يبدد الظلمة التي تكتنف وءعنا، بل هما يعتقدان ويقولان عكس ذلك تماماً يؤكدان أن تحليل الوضع الانساني لا يمكن بحال أن يصل إلى نهايته إذا وقف عند ما هو مباطن للأشياء بقول «هسكال» في المحادثة مع مسيو ساسي حول «ايكتيت» و«موتاني» (أرجو المعدرة بامسیدی إن كنت قد انتقلت أمامك إلى مجال اللاهوت على هذا النحو، بدلاً من أظل في مجال الفلسفة، ولكن من العسير على المرء ألا يدخل في هذا المجال، أياً كانت الحقيقة التي يتناولها، لأنه مركز الحقائق جميعاً).

وليس من شك في أن القديس «أوغسطين» و«هسكال» يريان من فلسفة الانسان ان تبدأ بفحص الواقع الانساني، غير أن كثيراً غيرهما قد أرادوها كذلك دون أن يخطر بالبال أن يدرجوا ضمن الوجوديين ويستطيع أن يذكر المفكرين المسيحيين بوجه عام، وجميع الكتاب الذين اتجهوا إلى ان يلتمسوا في انفسهم جواب السؤال عن انفسهم أمثال ايكتيت وسينكا وموتاني ولا روشفكو، وفوقنارج، وروسو، وجوير وآميل. ولذلك نجد «هسكال» يذكر في مقابل صنيعهم مستكفاً له (المشروع الاحمق الذي خطر له بأن يصور نفسه)⁽²⁾.

(1) u t j : Apro de Le exstential confluen 1945, P. 192.

(2) P B. Pe Nn 62

والواقع أن هناك على ما يبدو تيارين وجوديين لا يسيران في اتجاه واحد تماماً وكيركجارد وباسبرز، وهما يمثلان التيار الأول، لا يعتقدان أن التحليل الوجودي يمكن أن يؤدي إلى "شاملة"، وكل شيء يتحقق في نظرهما في تجربة صرفة لا سبيل إلى التعبير عنها للغير (مباشرة على الأقل)، ولا هي للتعميم الشامل، وهي اتصال شخصي تماماً بمطلق الوجود، ووعي حي باللحظة الابدية وبواسطة فضل هذه اللحظة يتزع الانسان نفسه من متاهة متناقضاته الخاصة ويبلغ «حقيقة» لا سبيل إلى صوغ العبارة عنها بحال. وهو عند ذلك يترك دفعة واحدة معنى كونه هو موجوداً، ذلك المعنى الذي هو إذا أردنا التدقيق شيئاً مغايراً لوجوده ذاته، والمفارقة التي ينطوي عليها هذا الموقف هي أنه قد لا يقف عند القضاء على الفلسفة، بل يتعدى ذلك إلى القضاء على كل تعبير عن الوجود إن الوجودي المتسق مع نفسه - كما رأى ذلك كيركجارد - يقتصر على أن يوجد : وأما الباقي كله فإنه فضول زائد عن الحاجة، وما الكلام المستفيض إلا علامة على وجود خطايي شعري أكثر من واقعي. الشخص الواجد نفسه بالمعنى الأصيل صامت حتى بينه وبين " وفي هذا الوجه تستنفذ الفلسفة الوجودية ذاتها، إنها تنكر نفسها إنكاراً كلياً. وكل من «هيدجر» و«سارتر» لا يقبل هذا النوع من الوجودية، ذلك أن كلاهما «انطولوجي» في عمق، وهما يتطلعان إلى إقامة «علم وجود»؛ وهذه الخطوة واضحة على الأخص عند «هيدجر» غير أن سارتر لم يبدأ منها، وكتابه «الوجود والعدم» يبرز لنا على نحو صريح في ثوب أنطولوجيا وكون هاتين الانطولوجيتين فينومينولوجيتين لا يغير شيئاً في طبيعتهما باعتبارهما علماً كلياً، أعني أنهما تتاولان في آن واحد الوجود الكلي، ويصدقان بالنسبة إلى جميع الناس^(١).

(١) جوليه : اللغاب الوجودية، ص ١١

ويبقى بعد ذلك أن مبدأ الفلسفة - عند هؤلاء وأولئك - هو دائماً التحليل العيني في أشد صوره اصطباعاً بالفردية، وذلك بغية الكشف عن طريق هذا التحليل - إما عن "..." غير قابلة للوصف .. "..." شخصية الى أقصى حد، أو عن مفهوم كلى شامل للإنسان، وللعالم الذى يجرى فى رحابه مصير الإنسان ووجهة النظر هذه أيضاً وجهة نظر «جابريل مارسيل» لكن مع فرق وهو أنه لا يوافق على وجهة النظر التى تفسر الأشياء بالاكْتفاء بما فى داخلها، والتى تتميز وجودية «هيدجر» و«سارتر». ومن هذا الوجه قد يكون «جابريل مارسيل» أقرب كثيراً الى «كيركجارد» من الوجوديين الآخرين جميعاً، وأقرب تبعاً لذلك الى «بسكال» و«القديس أوغسطين» أيضاً.

نحن نسلم إذن بأن «التحليل الوجودى» سمة من السمات الأكيدة للوجودية ولكننا لا نسلم بأنه يمكن أن يكفى لتعريفها.

إلا أن ثمة قول آخر تردد على صفحات كتابات كثير من الوجوديين بحيث أصبح سمة مميزة تمام التمايز للوجودية فى نظر الكثير من النقاد. وهذا القول يتمثل فى القضية الوجودية القائلة «بأن الوجود سابق على الماهية».

ولقد ذهب هؤلاء النقاد لكى يحددوا معنى الوجودية بصورة أوضح إلى اختراع مصطلح مقابل لها هو «الماهوية **ENTLALISM**» ، لكن يبدو أن هذا المصطلح ليس موفقاً، وهو يبعث الاضطرابات فى المناقشة.

ولكى يستقر الوضع، فلنحاول أن نحدد بأى معنى سبق الوجود الماهية فى نظر الوجوديين. وهنا نجد يقيناً أولاً لا سبيل الى مدافعتة، وهو أن الوجوديين لا يتفقون تمام الاتفاق فى هذه النقطة، كما لم يتفقوا فى النقطة السابقة فالواقع أننا نجد «جابريل مارسيل» متردداً، إذ يقول «أن مشكلة سبق الوجود على الماهية قد شغلنى

دائماً، واتى أ - - بأن هناك في صميم هذا الموضوع وهما يرجع إلى أننا نعارض ما هو «متصور» بما هو «واقعي»^(١) هذا من جهة ومن جهة أخرى لا يبدو أن «هيدجر» ولا «ياسبرز» ولا «برديايف» يميلون للقول بأن الآنية أو الموجود من حيث هو كذلك وجود محض. والواقع أن الوجود «الغفل» أو الخام عند هيدجر، يدل على حالة لا سبيل إلى إدراكها بالتفكير فيها حيث يكون الموجود بلا كينونة أو ماهية، وراء كل تعقل بالكلية . . . أن هناك «كينونة للوجود» هي عبارة عن ماهية على أي نحو أخلناه، غير أن هذه الماهية ليست شيئاً بالقوة يجعله فعل الوجود شيئاً بالفعل، بل العكس من ذلك هو الصحيح، وهو أن الموجود إذ يوجد، يكون ماهيته، بحيث أن الماهية أو الكينونة ليست في ذاتها سوى الوجود نفسه في واقعه العيني. ويمكن أن يقال أيضاً أنه ليست للوجود ماهية متميزة عنه، أو بالأحرى أنه في وقت واحد وبالحركة نفسها وجود وماهية، أعني وجوداً يؤكد على مستوى الكينونة أو المعقولية أما سارتر فهو يقول بوجهة نظر أشد تطرفاً، وذلك أنه يرى أن الوجود يسبق للماهية على نحو مطلق، لأن كلمة وجود من جهة، لا تنطبق انطباقاً كاملاً إلا على الواقع الإنساني (أما الباقي فهو مجرد كائن لا أكثر ولا أقل ولكنه ليس موجوداً) ولأن الوجود - من جهة أخرى - ليس عند الإنسان سوى الاسم الذي يطلق على العلم الذي هو الوجود لذاته أو الوعي^(٢).

على أنه يمكن ادعاء أن هذه الاختلافات ليست سوى اختلافات عرضية، وأنها لا تنافي وجود وجهة نظر مشتركة. والواقع أن الوجوديين مجموعون على رفضهم اعتبار الوجود شيئاً يمكن أن تجرده ونعرفه من رج، هو أحد

(1) M L G : Be' - An Diary, Ti by
K. F. r New York 1949, P. 27

(١) جوليفيه : للمذهب الوجودية من ١٣

المعطيات الموضوعية، ذلك أن صبغته الجوهرية الرئيسية هي صبغة الذاتية، وعلى الأساس نفسه فإنه وراء حدود كل معرفة ولا يمكن رده إلى مفهوم، وهو مستعص على كل محاولة ترمى إلى ادخاله في قوالب التصورات. غير أننا نعتقد أن هذا جانب من وجودية «كيركجارد» و«ياسبرز» لكن من العسير أن نعزوها بصورة مطلقة إلى هيدجر وسارتر.

وبكفى أن نشير هنا إلى معارضة ياسبرز وبردبائف لمنهج هيدجر ومطامحه المسرفة، إذ يتهمانه بإقامة فلسفة عن الوجود، أعنى فلسفة يصبح فيها الوجود موضوعاً للفكر. وهيدجر نفسه يعترف - كما رأينا - بأن مشروعه هو إقامة «أنطولوجيا».

وليس من شك في أن أساس هذه الأنطولوجيا هو التحليل الوجودي ولكنها لا تتم فيه، إذ تفصح عن نفسها بأنها علم وجود. ويمكن أن نعتقد أن ذلك لا يزيد عن العودة بنا إلى ميتافيزيقا كلاسيكية من الطراز الارسطي غير أن «هيدجر» يرد عن نفسه هذا الظن، وهو لا ريب على حق في ذلك، إذ الواقع أن ارسطو أو القديس توما ينبغي أن يعدا هنا - بنوع من المفارقة الفريدة في بابها - الوجوديين الحقيقيين (إذ كانت هذه التسمية تليق بهما على نحو ما)، لكن بمعنى مختلف كل الاختلاف عن معنى الوجودية بالنسبة لهيدجر.. بمعنى ينفذ هذا الوجود الذي أوشك منهج «هيدجر» أن يجعله هباءاً منثوراً. والواقع أنه إذا كان موضوع المعرفة الفلسفية - عند ارسطو والقديس توما - هو الماهيات، كما يصفها التفكير الذي ينظم المعرفة في تصورات Conceptions فإن الوجود لا يمكن أن تجرى عليه مطلقاً عمليات التصور والاستبطاء، إنه لا يدرك إلا بالحدس وهو قوة يستحيل ردها إلى تصور أو غيره. وعلى هذا فإن الوجود بالنسبة إلى ارسطو والقديس توما مستبعداً، وينبغي أن يستبعد بوصفه وجوداً من ميدان المعرفة الفلسفية. وهنا يرى

«مارسيل» أن «الفكر لا يتعلق إلا بالماهيات، وأن المعاني الكلية على أى نحو جمعناها لا تولف موجوداً جريباً واحداً»⁽¹⁾ :

ولعل هذا يقتضى التمييز بين الماهية والوجود، وهو تمييز يتصف بأنه يجعلنا نحاول انقاذ الوجود من حيث هو واقع متعين مطلق، وإلا لم يعد للميتافيزيقا موضوع، ونضب معينها فى حلس محض لا سبيل الى التعبير عنه أو نقله للغير. وكان ينبغى أن يصل هيدجر إلى هذه النتيجة المنطقية ما دامت الماهية تنحصر عنه فى الوجود ذاته، ولا يمكن أن تتميز عنه بوجه من الوجوه. والحق أنه لا يسلم بذلك، على عكس ياسبرز، بل يدعى إقامة انطولوجيا، غير أن هذه الانطولوجيا، لا يمكن أن تكون بحسب تعريفها سوى علم للوجود تكون له فى نهاية الأمر ما للدائرة المربعة من حقيقة، لأنها إذ تشبه بطابعها المجرد جميع الانطولوجيا الكلاسيكية، فإنها ستعرض لذلك الشين الذى سلمت منه تلك الانطولوجيا، ألا وهو إحالة الوجود ذاته الى تصور، أى القضاء عليه كما لاحظ كيركجارد. والوجودية مفهومة على هذا النحو، تفضى الى نفى الوجود.

وعلى ذلك فحن لا نستطيع أن نبرر فى وضوح بهذه الطريقة التمييز بين الوجودية . . . والماهية . . . ومع ذلك فمن المؤكد أن تياراً فلسفياً يمكن أن . . . بأنه افلاطونى، ويبلغ ذروته فى المثالية . . . I يتجه عن قصد الى تصور الماهيات، ويعرف الوجود أولاً وقبل كل شىء بالكلى والضرورى. ويدلو من هذا التيار أنه على نقيض الوجودية، إذ هو يؤكد على وجود . . . ميتافيزيقية سابقة على الوجود بإعتباره شيئاً معطى فى الحس، وبإعتباره صيرورة أو شيئاً زمانياً، إن الوجود لا يكون معقولاً إلا بإضافة الحقيقة المثالية اللازمانية التى

(1) Marcel, G - Being - Having, An . . . en . . . Diary, P. 45.

تؤسسه. والطموح الذى يوجه هذه الطريقة فى التفلسف هو الكشف عن وسيلة لجعل الوجود شيئاً يتعقله عن طريق التحليل دون أن يبقى هناك شيء مصمت لا يستطيع الفكر العقلى النفاذ فيه. ونستطيع أن نتخذ من اسبينوزا Spinoza وليبنتز Leibnitz وفتشه Fichte وهيغل Hegel شهوداً على هذا الطموح العريض، لكنهم شهوداً ايضاً على إخفاقه، اذ يصطدم هؤلاء وألئك فى نهاية الأمر بالعقبة التى أرادوا زحزحتها، إذ أنه لما كانت هذه المذاهب قد قصدت منذ البداية أن تكون مذاهب عقلية بصورة كاملة فإنه ينبغى عليها أن ترضخ للواقع والمعطى، وأن ترحب - وإن يكن ذلك بشيء من وخز الضمير - بوجودية قبية تظل تتأبى - فى إصرار - على التحليل.

يبدو إذن أن لفظ «ماهوية» يدل قبل كل شيء آخر على ما هو كلى أو عام. أما خطره فيكمن فى ادخال ضرب من اللبس، وفى الافضاء الى تزييف معنى المذاهب التى لا يمكن أن يكون «علم الكينونة» عندها الا مجرداً وعاماً والتى يمكن - على الاساس - أن تدرج فى عداد المذاهب الماهوية⁽¹⁾ ولكنها لا تؤكد تأكيداً اقل من ذلك قوة هذا إن الحقيقى الواقعى المتعين الوحيد هو الوجود Existence، وأنه من هذا الوجود يجب أن نبدأ وإليه يجب أن نعود.

على إنه لا يبقى محل لذلك التأكيد الذى لا يفتأ يتكرر دائماً وهو ان علامة التناقض هنا هى المبدأ القائل بأن الوجود له الاسبقية على الماهية. ولكن ينبغى أن نفهم هذا المبدأ جيداً، أعنى «بالمعنى الوجودى» لأن هناك على كل حال معنى يشير به كل من هم أقل وجودية من الفلاسفة إلى هيدجر. وقد لاحظنا من قبل أن فلسفة من قبيل فلسفة القديس توما، لا ترى فى الوجود الا خروج الماهية الى حيز الفعل، فلسفة من هذا القبيل لا يمكن أن تضع الماهية قبل الوجود فالماهية

(1) Foulquie P Existentialism, Paris 1946, P. 36.

ليست لها سوى صورة واحدة لا مكان الكينونة (بالمعنى الحقيقي للكلمة) ألا وهي الوجود. ومن هذا الوجه فإن للوجود على الماهية أسبقية الشرط المطلق إلا إنه لا شك في أنه يمكن أن يقال ان الماهيات تسبق الوجود في الفكر الالهي لكن هذا لا يعدو ان يكون طريقة في التعبير غير الدقيق ذلك أن الماهيات ليست هي التي توجد وجوداً سابقاً، بل السابق هو «الماهية»، أعني الله نفسه باعتباره المبدأ لكل الماهيات ولكل الموجودات الممكنة، وإذا شئنا الدقة في التعبير، فإن الماهيات لا توجد - ... - إلا بواسطة الوجود الذي يجعلها توجد أي أنها لا توجد إلا في صورة أفراد جزئية متعينة في الحس، فالفرد الجزئي وحده الذي يوجد ^(١).

والواقع انه اذا كان للوجود في نظر هيدجر وباسبرز، الأسبقية على الماهية فإنه، بمعنى محدد، وهو أن الوجود ليس له ماهية متميزة عنه. أو - إن شئنا - إن الماهية من صنع الوجود ذاته. ونتائج هذا المذهب يكون فيه الوجود بلا طبيعة او بنية، أعني كونه في وضع خالص مطلق، قد استنبطها من الوجوديين على الفور، وهي تلخص في هذا التأكيد الاساسي وهو أن الوجود يكون «ملقى هناك» وفي حال من القطيعة بحيث لا يرتكز إلا على نفسه ولا يعتمد إلا على ذاته.

وهذا يعني انه في جوهره «حرية» بمعنى انه على وجه الدقة لا يتوقف على شيء آخر سوى فالحرية إذن تعني الامكان المطلق، كما أنها تعرف كينونة الوجود تعريفاً وافياً.

ويلزم عن ذلك أن الوجود لا يمكن ادراكه الا على هيئة تاريخ كما أصر

(١) ريجيس جوليفيه : المذاهب الوجودية ص ١٧ .

كبير كجارد على ذلك اصراراً شديداً، أو باعتباره «زمانية» على حد تعبير هيدجر، والواقع ان الماهية وحدها باعتبارها متميزة عن الوجود - هي التي تستطيع أن تضع في الكينونة نوعاً من العمق اللازماني سواء على صورة ممكن أبدي موجود من قبل في حضن «الماهية» و «الفكر الالهي»، أو على الأقل (كما هو الحال عند ارسطو) على صورة القوة الدائمة في فعل الوجود، بيد أن ذلك يخل من كل معنى إذا وضع في السياق الوجودي، ذلك ان الوجود لا يتضمن أى وجود بالقوة، وهو ما يستطيع ان يكون، فهو بالفعل دائماً، وما امكانياته سوى تعبير عما يكونه بالفعل. وعلى هذا فإن حقيقة الوجود لا يمكن إلا أن تنحصر في القدرة على التزمّن، فهي تتطابق مع تاريخها ومع الانبثاق الاصيل الذي بواسطته تستطيع الحرية التي هي هو أن تكونها، وان تجدها وتغلفها في كل لحظة من صيرورتها، هي كل ما يمكن أن تكونه، وليست في الحقيقة اكثر من ذلك^(١).

يمكننا الآن أن نعرف الوجودية تعريفاً يجمع بين معظم مفكراتها فنقول بأنها «جملة المذاهب التي ترى أن موضوع الفلسفة هو تحليل الوجود العيني ووصفه من ناحية أن هذا الوجود فعل حرية تتكون بأن تؤكد نفسها، وليس لها منشأ أو أساس سوى لهذا التوكيد بالذات. ولا شك أنه يمكن الاعتراض على هذا التعريف بأن يقال أنه لا ينطبق جيداً على مذهب «جابريل مارسيل» الذي يجد في الوجود - على العكس مما ذكرناه - ضرورة ملحة الى التجاور، واندفاعاً نحو المطلق، كما يجعل من هذه الضرورة، وهذا الاندفاع أوثق تعريف للوجود الانساني، غير أن المسألة هي - من ناحية - معرفة إلى أي حد يمكن أن تصدق

(١) انظر معارضة سارتر لهذا الرأي في مقالته *Mise en polut* المنشورة في مجلة *Action* عدد ٢٧

ديسمبر ١٩٤٤ حيث يرى ان الوجودية تلخص في اعطاء الانسان تعريفاً لا يكون مغلقاً على نفسه بل مفتوحاً دائماً. وتعريف الانسان بأنه «مفتوح» يعني أنه في جوهره حرية مطلقة، حرية دون أساس بأنه «مغلق على نفسه» بمعنى أن حرته تتحقق بالضرورة في ذاتها، وأن قيمتها في ذاتها.

هذه النتائج فى السياق الوجودى، أعنى فى سياق يكون فيه الوجود وضعاً مطلقاً
ويبقى - من ناحية أخرى - أن : « ما إذا كان تردد «جابريل مارسيل» فى
الموافقة على المبدأ القائل بأن الوجود يسبق الماهية لا يخرج من نطاق الوجودية وفى
هذه الحالة، لن تكون الوجودية المسيحية « نوعاً، يندرج تحت جنس من التفكير
الوجودى، بل تكون جنساً من الوجودية قائماً بذاته، يتنافى كل فكرة موحدة
مشتركة مع المذاهب الأخرى. ويبدو - فضلاً عن ذلك - أن هذا هو رأى
جابريل مارسيل نفسه ^(١) .

ب- منهج الوصف الفينومينولوجى كمنهج لها :

لكن إذا كنا لم نستطع أن نعطى تعريفاً للوجودية يرضى عنه سائر الوجوديين،
أنستطيع أن نقول أن ثمة منهج يربط ويوحد بينهم ؟ ... هذا هو ما سننظره الآن.

والواقع أن معظم الوجوديين فينومينولوجيون على الرغم من أن الكثير من
الفينومينولوجيين ليسوا وجوديين، لكن يمكننا القول بأن صلة عميقة أخذت
تتدعم أخيراً بين هذين النمطين من التفلسف (الوجودى والفينومينولوجى) إذ يبدو
أن الفينومينولوجيا تقدم باستمرار المنهج الذى يحتاجه المفكر الوجودى فى بحثه
الحديث نحو الكشف عن الوجود العينى والمشخص ^(٢) .

ولعل أول من استخدم كلمة «الفينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى
«يوهان هنريش لامبرت Lambert» وذلك حين أطلقها على القسم الرابع من كتابه
«الأرجانون الجديد : هريات أو نظرية الظهور» ^(١) كما استخدمها كانط للتعبير
بها عن العالم هرفى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأشياء فى ذاتها. وبالمثل

(١) جوليفيه : للمذاهب الوجودية ص ٢١.

(2) Macq 'e, j : ' tentialism, P.8

استخدمها هيجل في كتابه «ظواهريات الروح» Phenomenology of Mind في شروحه المطولة لتبدييات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج في مستواه الإدراكي البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر اشكال الوعي الأخرى المساعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية وفي الأوقات الراهنة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التي طورها هوسرل und H r l في كتاباته المختلفة التي من أبرزها كتابه Ideas, General introduction to pure pheno nolo^(٢).

والفينومينولوجيا في صورتها الأخيرة عند هوسرل تقوم «بتعليق الحكم» فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجناس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفى فيه بإسهاب كل أنواع الموضوعات في ماهياتها البحتة، لكن بما أن موضوع دراستنا لا يتعلق بالفينومينولوجيا فإننا نكتفى هنا بالقول بأن لباب فينومينولوجيا هوسرل هو الوصف d iption .. الوصف المسهب لماهية الظاهرة كما تعطى لنا خلال الوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف، فمن الضروري أولاً وقبل كل شيء أن نحرر العقل من أحكامه السابقة وإفتراضاته المسبقة. كذلك من الضروري أيضاً أن نبقي خلال حدود الوصف وأن نقاوم الاتجاه الذي ينقلنا من الوصف إلى الاستدلال. ومن أجل ذلك كان تحقيق الفينومينولوجيا البحتة في غاية الصعوبة، إذ كيف يتأكد إنسان ما أن عقله متحرر تماماً وهو يرازء وصف ماهية ظاهرة معينة؟ وكيف يكون الإنسان متأكداً من : متى ينتهى الوصف ومتى يبدأ الاستدلال والتفسير؟

لقد شيد هوسرل في "الامر منهجاً مركباً وعسيراً من أجل إزالة المعوقات والصعوبات التي تعترض طريق الوصول إلى المعرفة الفينومينولوجية البحتة.

(١) د. أموند هوسرل : تأملات فكرية، للدخل إلى هيات ترجمة وتقديم نازلي اسماعيل دار المعارف بمصر ١٩٧٠ ص ٢٤.

(2) Marquarrie, j. . P 8.

ولقد نفذت فينومينولوجية هوسرل وأثرت أبلغ التأثير على كثير من الفلاسفة الوجوديين، وكان هيدجر واحداً من تلامذته، وأهدى له كتابه الكبير «الوجود والزمان Being and Time» بإعتباره أستاذه القديم، لكن الحقيقة هي أنه لا هيدجر ولا غيره من الوجوديين الآخرين قبلوا فينومينولوجية هوسرل بنفس النحو الذى كان يدرسها به، بل أنهم طوروا الفينومينولوجيا كى تتلاحم مع أغراضهم الخاصة، بل أن هوسرل وضع فى موضع الاحراج من استخدام هيدجر للفينومينولوجيا حين وضع أسس أفكاره. ضف الى ذلك أن هناك نمطاً عاماً من الوصف المنهجى يمكن أن نطلق عليه أنه فينومينولوجى على الرغم من أن الشخص الذى يستخدمه قد لا يكون قد قرأ هوسرل ومن هنا يمكن أن يكون صحيحاً أن نقول أن كيركجارد فى كثير من أوصافه المنهجية كان فينومينولوجياً على الرغم أنه كان موجوداً بالطبع قبل هوسرل.

وثمة إختلاف حاد بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين وهو أنه بينما يركز هوسرل على الماهية ويفكر فى الفينومينولوجيا كعلم، فإن الوجوديين يركزون على الوجود. ولقد لاحظنا من قبل ان سارتر يرى أن الوجود سابق على الماهية، ويعطى أ - خاصة للوجود بعكس هوسرل البادىء بالبحث فى الماهية. إلا أن الوجوديين يوافقون مع هوسرل - رغم ذلك الاختلاف - على أن الفرد لا يستطيع أن يشير الى «الشئ فى ذاته» وراء أى ظاهرة، بمعنى أنهما يرفضان سوباً الثنائية الكانطية Kantian dualism التى تفترض وجود عالم من الحقائق Noumena يقف وراء عالم الظاهر الذى لا يكون إلا تبدأً له. وبالمثل فإنهما لا يهتمان بمحاولة هيجل التى تشير تبديات جدلية للروح فى مراحل ثلاثية متتالية تصل الى المطلق فى نهاية المطاف. ولقد وافق الوجوديون مع هوسرل بالاكْتفاء بوصف الظاهرة كما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أوضح الوجوديون عدم رغبتهم

في اتباع اتجاهات مثالية معينة قد تكون قد نفذت إلى فينومينولوجية هوسرل، فالواقع أن هوسرل قد أصر على أن الوعي قصدي . III بمعنى أنه يوجه تجاه موضوع وراء ذاته.

ولنحاول الآن أن نفهم بطريقة أكثر عمقاً نوع الوصف الذي تقدمه فينومينولوجية الوجوديين. فعلى الرغم من أننا أكدنا على أن الفينومينولوجيا وصفية من حيث المبدأ، فإن هذا لا يعني أنها من النوع الوصفي الساذج، إذ على العكس من ذلك تتجه إلى الوصف المتعمق الذي يدعونا إلى ملاحظة ملامح لا نستطيع عادة أن نلاحظها بسبب المعوقات التي تقف أمام رؤيتنا، فتكشف عن الماهية أكثر مما تكشف عن الأعراض، وتبين العلاقات الداخلية التي قد تؤدي إلى نظرة مختلفة تماماً عن تلك التي ننظر بها إلى . مرة التي نعتبرها في عزلة عن غيرها. وخواص الفينومينولوجيا هذه يمكن أن تتضح بصورة أوضح إذا استعرضنا بعض جوانب فكر هيدجر وسارتر.

ذهب هيدجر في تفسيره لكلمة «فينومينولوجيا» إلى أنها تتكون من مقطعين في أصلها اليوناني، المقطع الأول يعني «مرة» أو ما يبدو من الشيء، والمقطع الثاني يدل على العلم، فإذا جمعنا المقطعين معاً لحصلنا على «علم مرة» أو العلم الذي يدرس ما يبدو من أشياء⁽¹⁾. ويرى هيدجر بناءً على تحليله هذا أن ما يبدو من الأشياء لا يقف وراءها ما أسماه كائناً بعالم الحقائق، وأن ليس ثمة عالمين : ول ظاهري والآخر حقيقي، أو ثمة . في الأشياء.

ولقد رفض سارتر أيضاً ما سبق أن رأى . هيدجر، أي رفض تية التي تجد فيها تقابلاً بين هروين «الشيء في ذاته» ولقد عد سارتر هذا الأخير بمثابة أمر

(1) legger, : ing Ti by j. Macquarrie
Robin New York 1 2, P. 49.

غامض. إلا أنه لم يرى الظاهرة باعتبارها تبدأ جزئياً أراه في لحظة رؤيتي له، إن الظاهرة عنده عبارة عن تجمعات مترابطة من التبديات. وفي كل تبد جزئي للظاهرة يوجد ما أسماه سارتر بالاشارة التحولية الظاهرية. وبينما كانت الفلسفة الكانطية تربط بين الظاهرة كمظهر وبين الحقيقة التي لا تظهر أيضاً فإن من واجب الفينومينولوجيا أن تبين العلاقات الداخلية البنائية للحظة مفردة أو لوجه واحد من لحظات أو أوجه الظاهرة، إن وجود الظاهرة أكثر من أى مظهر خاص لها، وأنه لمن واجب الانطولوجيا الفينومينولوجية Phenomenological ontology أن تكشف لنا عن طبيعة ذلك الوجود^(١).

ويتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا ليست طريقة للبرهنة ولكنها طريقة وصف محكم للأشياء، ينفذ الى ماهياتها. ولكن لما كانت الفينومينولوجيا وصفية بهذا المعنى، فإنه لا بد أن يكون طابع الاختلاف في الوصف بين الناس هو الطابع السائد، كما ستدخل المعادلة الشخصية Personal equation واتجاهات وميول الافراد في كل وصف. ولعل هذا قد انعكس بشكل واضح على الوجوديين، وبدى ظاهراً في الاختلافات القائمة بينهم^(٢).

لكن ينبغي أن نلاحظ هنا أن الاختلاف في الوصف لا يعود إلى خلاف في المنهج، فالمنهج واحد، ولكن كل قد يصف الأشياء من وجهة نظره الخاصة ومحك الصدق هنا ليس بالعودة إلى المفكر ورؤية تناسق أفكاره، بل بالعودة إلى الموجود العيني المشخص ذاته الذي نصفه، أو بالعودة الى الأشياء نفسها، فهي محك كل صدق وكل يقين.

* * *

(1) Sartre, jean paul : Being and Nothingness : An essay on phenomenological ontology, translated by Hazel Burnes (New York 1956) PP. Xiv - I.

(2) Macquarrie : j : Existentialism, P. 11.

ج - لا حدود · الوجود · وغيرها من · - :

يجب أن يكون واضحاً لدينا أن ليس حدود فاصلة و - تميز الوجودية تماماً عن انماط الفلسفات أخرى، فلا يوجد مفكر وجودي بالمعنى الضيق لا يتهاك الحدود القائمة بين وجوديته وبين التجريبية أو المثالية على سبيل المثال. والواقع أن الفلسفات التي لها علاقة وثيقة بالوجودية من وجه أو آخر هي الفلسفات التجريبية والإنسانية والمثالية والبراجماتية والعلمية.

١ - ولنبداً الآن بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية وبين التجريبية وهما الفلسفتان المسيطرتان تماماً في العصر الراهن، وذلك على الرغم من ازدهار الفلسفة الوجودية في القارة الأوروبية بشكل أكبر من ازدهار التجريبية التي انحصرت في البلدان الناطقة بالانجليزية وحسب. إن الوجودية تشارك مع التجريبية من حيث الهجوم المضى الذي شته فلاسفتها على النزعة العقلية المجردة، ولقد قاما معاً باستعمال معاول الهلم بالنسبة إلى أية محاولة ترمى إلى بناء نسق شمولي ضروري صارم.

لكن وجه التشابه سر - ما يتراجع أمام وجه خلاف رئيسي بينهما، فبينما يستهدف الوجودي سير باطن الذات الإنسانية الشخصية لكي يحصل على مادته، فإن الفيلسوف التجريبي وإن أعطى بعض الوزن لمثل تلك الخبرة الباطنية أو الداخلية إلا أنه يتجه أساساً إلى الخبرة الحسية التي تزوده بمعطيات صادرة من العالم - رجي وحتى حين يتجه الفيلسوف التجريبي إلى إدراك الإنسان فإننا نجده يتجه نحو ملاحظة هذا الإنسان ملاحظة تجريبية خارجية أكثر من اتجاهه إلى محاولة إدراك خبرته الذاتية ومشاعره وعوا - الباطنية. ويمكن إعتبار وجه الاختلاف هذا بين الوجودية والتجريبية على أنه نوع من الاختلاف بين طريقتين من طرق المعرفة، فبينما تركز المعرفة الوجودية على المشاركة الشخصية، تركز المعرفة التجريبية على

الملاحظة الخارجية ويدعى التجريبيون أن نمطهم المعرفى فى هذا يتصف بالموضوعية والعمومية اللتان تفتقد لهما المعرفة الوجودية الذاتية المشخصة، ويرد الوجوديون على ذلك بقولهم أنه فى حالة المعرفة بالإنسان على الأقل تؤدي الموضوعية والعمومية والتجريد المبيريقى الى تشويه الحقيقة العينية الحية للإنسان. ولقد كان نيقولاى برديائف من أكبر المهاجمين للنزعة الموضوعية التى يمتنباها أصحاب المدخل التجريبي وذكر أن مثل هذه النزعة تؤدي الى إغتراب الموضوع عن الذات، وتشويه الذاتية المشخصة للإنسان وتذويبها فى كل عام ولا شخصى، وتأييد الضرورة والحتمية والقضاء على الحرية والتمييز الفردى^(١). ولقد ذهب برديائف الى أن الفهم الوجودى للإنسان يمكن أن يتخذ عدة مسائل أهدرها التجريبيون منها العودة الى العاطفة والحب، والقضاء على الاغتراب، والتعبير عن الطابع الشخصى والفردى للوجود، والانتقال الرائع الى مجال الحرية، وواد الضرورة، وسيطرة الكيف على الكم، والابداع على التوافق^(٢).

٢- أما الفلسفة الانسانية H فلا نستطيع أن نعدّها فلسفة بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة إلا بصعوبة بالغة، لكنها على أية حال تمثل اتجاهاً سائداً فى عصرنا هذا، أصبح له قيمته حينئذ القى «سارتر» محاضراته الشهيرة المعنونة «الوجودية نزعة انسانية Existentialism is a H».

ونحن نعتقد بأن الوجودية نزعة انسانية بمعنى محدد هو أنها تهتم بالقيم الانسانية والشخصية، وتحقيق الوجود الانسانى الصحيح، هذا هو ما نعنيه حين نتحدث عن النزعة الانسانية فى الفلسفة الوجودية. لكن لمصطلح «الانسانية» نفسه معانى عدة قد لا نجد أكثرها متحقفاً فى الوجودية. فهناك على ما يقول روجرشن

(١) Berdyesv, N : Being and the End, by M French (New York 1957) P. 62.
(2) Ibid, P. 63.

Roger Shinn مثيراً حتماً بين ما يسمى «بالإنسانية المفتوحة» Open وبين ما يسمى «بالإنسانية المغلقة» H وبينما تشير «الإنسانية المفتوحة» ببساطة إلى تعقب القيم الإنسانية في العالم، نجد أن «الإنسانية المغلقة» تعبر عن أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي له معنى وقيمة في العالم وهذا المعنى الأخير هو الذي قبله سارتر في وجوديته الملحدة وهو الذي جعله يؤكد أن الوجودية إلحاد، وهي إلحاد عنده لأن الإنسان وحده هو الذي يخلق ويحقق القيم في عالمه بكل طريقة ممكنة دون أي ضغط من أي عنصر آخر أبداً ما كان

٣ ويبقى الآن نبحث في العلاقة القائمة بين الوجودية وبين المثالية I، ولقد ذكر هيدجر في هذا الصدد أن الوجودية تذهب إلى أن الوجود الحق هو وجود الإنسان، إنسان هو الذي يوجد على الحقيقة، فالصخرة تكون لكنها لا توجد، والشجرة تكون لكنها لا توجد، والحصان يكون لكنه لا يوجد، والمثلث يكون لكنه لا يوجد. إن كلمة «وجود» استخدمت عند الوجوديين استخداماً خاصاً يختلف عن استخدامها دي، ومن ثم فإن قولنا بأن الإنسان هو الذي يوجد وحسب إنما هو قول يتعد عن أي نوع من المثالية الذاتية Subjective.

لكن رغم أن المثالية تختلف عن الوجودية في النقطة السابقة، فإنها تتفق معها من حيث كونهما فلسفتين للذات لا للموضوع، لكن بينما تبدأ المثالية من الإنسان كنات مفكرة، فإن الوجودية تبدأ من الوجود الكلي للإنسان المشخص في العالم. إن المثالي يبدأ من الآخر بينما يبدأ الوجودي من الأشياء ذاتها. ولقد كتب سارتر في "المثالية باركلي يقول لا تكون للنضلة في الوعي، ولا حتى في القدرة على تمثيلها، إنها تكون في المكان. إن من واجب المنهج الفلسفي أن

يفصل بين الأشياء وبين الوعي، وأن يعيد تأسيس اتصالها الحقيقي بالعالم وأن يبين أن الوعي هو وعي بالعالم ومعنى آخر فإن أى وعي إنما يكون وعياً بموضوع خارج عن هذا الوعي، إن الظاهرة ليست شيئاً متتمياً للوعي، لكنها شئ متصل بالظواهر الموضوعية.

ويتضح من ذلك أن بتأكيد الوجودية على الجانب الذاتى من الإنسان، فإنها لا تتبع نفس الطريق الذى تسير فيه المثالية، فلكى توجد تعنى إنك توجد فى مواجهة عالم واقعى لا مثالى.

٤- إن كل من يقرأ مقالة «وليم جيمس» الشهيرة «إرادة الاعتقاد The will to Believe» لا يسعه إلا أن يقرر أن هناك صلات قوية بين الوجودية وبين البراجماتية Pragmatism، فالوجودية والبراجماتية يؤكدان معاً على العلاقة القائمة بين الإيمان والفعل، وكلاهما يعبر عن مخاطرة قبول الإيمان قبولاً قلبياً لا عقلياً، وكلاهما يشير الى ما يشوه العقيدة إذا جاءت على هيئة قضايا مذهبية، أو مسائل فكرية.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فهناك اختلافات عميقة تفصل بين الوجوديين وبين البراجماتيين، فمقياس الصدق عند البراجماتى يكمن فى المنفعة، التى لا تعبر كبير اهتمام لباطن الانسان كما هو الأمر عند الوجودى. بالإضافة إلى أن البراجماتى متفائل دائماً، يهتم بالنجاح فى حدود ضيقة غير مهتم بالجانب الملمغز والاحباطى فى الحياة وهى تلك التى يهتم بها الوجودى اهتماماً كبيراً. ولقد ذهب برديايف فى هذا الصدد الى أن «الحقيقة الصادقة تتعارض تماماً مع البراجماتية، إن الازدهار الحيوى للأشياء، والنجاح والمنفعة كلها علامات على حقائق كاذبة لا صادقة. إن الحقيقة ليست بالضرورة شيئاً مفيداً ونافعاً فى عالمنا هذا ... إنها لا تقدم أية خدمات ... وقد تكون مدمرة لنظام الأشياء فى هذا العالم، إنها تتطلب توضيحات عديدة، وقد تفقدنا نحو الاستشهاد طلباً لها»

هناك بالطبع مفكرون وجوديون قرييون من البراجماتية، قشمة صفحات من كتابات أونامونو تبدو وكأنها تتوافق تماماً مع البراجماتية رغم ما يوجد فيها من عناصر ذاتية تتدفق بالعواطف، وما يشتم بها من إحساس سحري عجيب كما أن جوزية أوريجيا واى جاست ؟ اقتررب بعمق من البراجماتية بسبب اتحيازه الفكرى الذى مكته من وصف العلم والثقافة على أنه أدوات الحياة.

٥- والوجوديون يشورون عادة ضد أى بناء نسقى وفى كثير من المجالات : اللاهوتية، السياسية، والأخلاقية، والأدبية، وهم يناضلون ضد النظريات المقبولة عرفاً، وضد القنوات التقليدية. فلقد هاجم كيركجارد مثلاً وهو ممثل الوجودية المسيحية المؤمنة البناء الكنسى فى الدانمارك، ولقد كان هجوم رجال الوجودية الملحدة على مثل هذا البناء أكثر حدة ومرارة. وعادة ما أطلق الناس على نيتشه وهيدجر وسارتر وكامى أنهم من أنصار النزعة العلمية. لكن هل يمكن أن نعتبر الوجودية إذن على أنها نوع من العلمية ؟ أو هل هى تقود على الأقل إلى مثل هذه النزعة إذا تتبعنا نتائجها ووصلنا إلى هدفها ؟.

لقد ادعى البعض أنهم من أنصار النزعة العلمية وكانت رواية ترجيف Turgenev وعنوانه «الآباء والأبناء» هى أول عمل أشاع فيه صاحبه إستخدام كلمة العلمية على شئ واسع، كما استخدمها الفيلسوف نيتشه وو التلميذ باخلروف على أنه علمى متطرف، ينكر كل شئ فى مجالات الفن والسياسة والدين، ولا يعترف بالقيم التى تعارف الناس عليها زمناً طويلاً. كما يدعى أن عليه أن ينكر وحسب دون أن يكون أى الزام عليه بأن يننى فى مقابل ما ينكره. شعار «باخلروف» هو أن ما هو «صائب فى الوقت» ضر هو أن ننكر كل شئ وحسب.

ويسد لنا أن الوجوديين الذين قرروا نوعاً من «العلمية» لم يعتبروها على أنها نهاية في ذاتها وإنما تجاوزوها ولم يتوقفوا عندها و... نهاية .. هكذا فعل نيتشه الذي حاول البحث عن طريقة يخرج بها من نزعة العلمية «فهو يعلم أنه عديم ولكنه كان يبحث عما يؤدي إلى الخروج منها». وهكذا فعل سارتر حينما نظر إلى الجانب الإيجابي من اليأس، وهكذا حاول كامى أن ... * عن أسباب تقوده إلى تجاوز العبث. لقد أراد هؤلاء جميعاً أن يقولوا أنه بعد الإنكار الكلى للمعتقدات والمقاييس التي اصطلاح عليها الناس فإن ثمة امكانيات جديدة يمكن أن تبذل في الأفق، ومن ثم فإن إعادة تقييم القيم تكون أمراً ممكناً. وبالمثل فلقد ذهب انصار الوجودية المسيحية إلى الثورة الكلية ضد الصور التقليدية للعقيدة، وأدعوا أنه من خلال رفض وإنكار تلك الصور التقليدية والتمسك بالتجربة الدينية الأليمة التي تجعل الناس يقفزون في الهاوية يمكن أن يبعث إيمان جديد⁽¹⁾ ..

د- مركز الوجودية . ت ا صرة :

وعلينا الآن أن : * في مركز ومكانة الفلسفة الوجودية التي نمت على وجه الخصوص في الحقبة المعاصرة والتي كان كيركجارد رائداً الأول. والواقع أن الحقبة المعاصرة قد شهدت ميلاد مدرستين فلسفتين جديدتين، تمثلت أولاهما في الوضعية الجديدة التي جاءت مكملة للمذهب الوضعي، وتمثلت الأخرى في الفلسفة الوجودية، التي برزت على العكس من ذلك في شكل ماهرة فلسفية جديدة تماماً، وإن كانت تعد في الوقت نفس امتداداً للفلسفة الحياتية إلى جانب تضمينها لعناصر فينومينولوجية وميتافيزيقية، وإلى جانب ذلك استمر قيام المنارس الأخرى، فظل لها فلاسفتها ومفكروها الذين دأبوا على تطوير آرائها على نحو رائع، وهذا هو ما حدث على وجه الخصوص بالنسبة إلى الميتافيزيقا التي رفع لواءها

(1) Macquarrie, j : ntialism PP. 12 - 17.

مفكرون كبار من أمثال «الكسندر» و «هوايتهد» و «هارتمان»، كذلك التومائية التي أخذ عدد أتباعها يتزايد شيئاً فشيئاً، والفينومينولوجيا التي استمر نموها متمثلاً في كتابات «شيلر»، والفلسفة الحياتية التي تجلت في ظهور آخر أطوار البرجسونية كما تجلت عبر كتابات «كلاجيس».

والواقع أنه يمكن تصنيف أهم المذاهب الفلسفية المعاصرة من وجهتين :

أ - من حيث مضمون النظريات التي احتوتها تلك المذاهب.

ب - ومن حيث مناهجها.

ويمكن لنا أن نصنف تلك المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث المضمون الى ست مجموعات : فهناك أولاً المذهبان اللذان يعدان امتداداً للمذاهب الفلسفية التي ظهرت في القرن التاسع عشر وهما التجريبية أو فلسفة المادة، ثم المثالية في صورتها الهيكلية والكانطية، ويأتى بعدهما المذهبان اللذان قاما لمعارضة فلسفات القرن التاسع عشر وهما الفلسفة الحياتية وفلسفة الماهية أى الفينومينولوجيا. وبعد ذلك تجتمع المدرستان اللتان حملتا لواء التجديد والتحول في الفكر المعاصر وهما الفلسفة الوجودية وميتافيزيقا الكينونة الجديدة «الانطولوجيا».

والواقع أن مثل هذا التصنيف السابق لا يخلو من التعسف : إذ بما لا شك فيه أن هناك اختلافاً عميقاً قد يمايز بين فلاسفة شملتهم إحدى التسميات التي أقررناها، فنحن قد اضطررنا مثلاً الى ادراج مذاهب كل من «رسل» والوضعيين الجدد والماركسية ضمن ما أسميناه بفلسفة المادة، وذلك بالرغم من وجود العديد من أوجه الاختلاف التي تمايز بين كل المذاهب، كما أننا اضطررنا الى تجميع مذاهب كل من «ديوى» و «كلاجيس» و «برجسون» ضمن ما أسميناه بالفلسفة الحياتية بالرغم مما بين هؤلاء من فوارق.

وينبغي أن نلاحظ على ما سبق أن هناك مفكرين استقلوا بمدارسهم، بيد أن ذلك لم يمنعهم من أن يقوموا في الوقت نفسه بدور التقريب بين مذاهب فلسفية متباينة، وكان هذا هو الدور الذي قامت به مثلاً مدرسة «باد» التي ربطت من ناحية بين المذهب التاريخي المندرج تحت لواء الفلسفة الحياتية وبين فينومينولوجية «شيلر» التي بدأت تشبع أفكار الفلسفة الوجودية من ناحية أخرى.

والواقع أن إخضاع تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر للتصنيف أمر لا مفر منه لأن هذا هو السبيل الوحيد الذي يمكن للمؤرخ من عرض الأفكار الفلسفية عرضاً متسقاً، على أن ندرك أن إخضاع الفلسفة لهذا المنهج التصنيفي لا يعنى ابتداء محاولة طمس الفوارق العميقة القائمة داخل كل مدرسة من المدارس الفلسفية، كما أنه لا يعنى كذلك إنكار وجود نوع من الالتحام والتشابك الذي يربط بين مختلف المدارس.

هذا من حيث تصنيف المذاهب الفلسفية من جهة الموضوع أو المضمون، أما تمييزها من حيث المناهج التي تبتها فإنه لا يعد في الحقيقة تمييزاً حاسماً في حد ذاته، ومع ذلك فقد أخذ بعض مؤرخي الفلسفة يدعمونه منذ أن عقد المؤتمر لى شر للفلسفة عام ١٩٤٨ والواقع أنه لوحظ أن تطبيق مناهج متباينة قد أدى في الغالب إلى إحداث اشتقاقات حتى داخل المدارس الفلسفية الواحدة فهذا هو ما أحدثه مثلاً استعمال منهج التحليل الرياضي من ناحية واستعمال المنهج الفينومينولوجي من ناحية أخرى، فإنه بالرغم من وجود عدد من الفلاسفة الذين لم يبينوا - من هذين المنهجين، وبالرغم من أن غيرهم قد سعوا إلى تطبيق هذين المنهجين في آن واحد، إلا أنه يلاحظ أن هنالك اليوم انقساماً بينهم حول هذه المسألة، ويلاحظ أن تطبيق المنهج الفينومينولوجي لم يعد قاصراً على الفينومينولوجيين وحدهم بل تعدى ذلك فشمّل غالبية الفلاسفة الوجوديين وإلى

جانبهم بعض أصحاب الميتافيزيقا الذين يطبقونه على أبحاثهم بعد أن أدخلوا عليه شيئاً من التحويل والتعديل.

ولا يجدر بنا أن ننسى الدور الذى لعبه المنطق الرياضى كمنهج فى تقريره بين ممثلى المدارس المختلفة بطبيعتها، إذ أنه استطاع أن يخلق جواً من التفاهم المتبادل بين فلاسفة تلك المدارس من افلاطونيين وأرسطاطاليسيين واسمييين بل وحتى بين هؤلاء وبين فلاسفة كانطيين وبرجماتيين، وذلك فى وقت كانت قوة الخلاف التى فصلت بين أصحاب هذا المنهج وبين أصحاب المنهج الفينومينولوجى من الاتساع بحيث أصبح من المستحيل توقع أى اتفاق بينهما^(١).

* * *

لنتقل الآن الى نقطة أخرى تتعلق بمدى الأهمية والاتساع التى حظيت بها المدارس الفلسفية المعاصرة، وذلك من مستويين : مستوى الأوساط الفلسفية المتخصصة، ومستوى العامة، وقبل أن نقوم بذلك لابد من أن ندلى بالملاحظات التالية :

١ - يلاحظ بوجه عام أن الفلسفات المعاصرة التى لاقت قبولاً كبيراً ونفوذت قوة واسعة لدى الأوساط العامة لم يكن لها مثل هذا الحظ بالنسبة إلى الأوساط الفلسفية المتخصصة.

٢ - كما يلاحظ ان مدى تقبل مة لأى مذهب فلسفى لا يمكن لمسه إلا بعد انقضاء وقت طويل على ظهور ذلك المذهب وازدهاره لدى الأوساط الفلسفية المتخصصة، بل إننا نجد أن المذهب الذى يلاقى فى الأوساط الفلسفية المتخصصة ازدهاراً منذ ظهوره لا يقدر له التمتع بشعبية فى أوساط عامة الناس إلا بعد مضي قرن أو نصف قرن من الزمان على ظهوره.

(١) بونهنسكى : تاريخ الفلسفة المعاصرة فى أوروبا ص ٦٨

٣- ويلاحظ أخيراً أن عامة الناس يعدون أقل بكثير من الفلاسفة في درجة مقاومتهم للاغراء الذى قد ينطوى عليه مذهب ما من المذاهب الفلسفية، وهو الاغراء الذى قد يتمثل عادة في مدى بساطة ذلك المذهب وكيفية صياغته لغوياً ... لذا فإنه ليس هناك من شك في أن فرص انتشار أى فلسفة من الفلسفات بين عامة الناس تقل مرهونة بمدى يسر القالب اللغوى الذى تصاغ به تلك الفلسفة ومدى ضخامة الجهاز الدعائى الذى تشرف على بثها بين الناس. أما الفلاسفة أنفسهم فإنهم يعتبرون عموماً أقل التفاتاً أو تأثراً بهذا الضرب من ضروب الترويج للأفكار الفلسفية^(١).

نعود الآن الى نقطتنا قيد البحث والمتعلقة بمدى اهمية واتساع ونفاذ الفلسفات المعاصرة على الصعيدين الذين ذكرناهما، فنلاحظ أنه على مستوى العامة راجت وانتشرت فلسفة المادة، وهى فلسفة فى غاية اليسر والبساطة، وبالتالي فإنها تعد أقرب من غيرها الى فهم العامة، بالإضافة الى ذلك فلقد استطاعت تلك الفلسفة فى صورتها الماركسية أن تجتذ لها مشجعين فيما للحزب الشيوعى لى من نفوذ، كما استطاعت أن تكسب أتى جانبها عدداً من كبار العلماء الذين أوقعهم ولوعهم بالفلسفة فيما تقع فيه عامة الناس من انسياق وراء الاحكام الفلسفية المبسطة. وإلى جانب فلسفة المادة راجت أيضاً الفلسفة الوجودية وحظيت بشعبية هائلة، وقد حدث ذلك على الخصوص فى البلدان اللاتينية. وقد تبدوا هذه هرة غريبة للوهلة الاولى، إذ أن الفلسفة الوجودية تعتبر من أحدث المذاهب الفلسفية بالإضافة الى أنها فلسفة بالغة الصعوبة والعسر، بيد أن وجه الغرابة فى ذلك لا يلبث أن يتبدد . ما وضع المرء فى اعتباره مدى السهولة التى صيغت بها هذه الفلسفة، إذ أنها قدمت الى مة فى قالب لغوى منمق، وصيغت فى شكل

(١) نفس المرجع ص ٧٢.

مسرحيات وروايات أدبية كتبت بلغة عامية، وهذه كلها أساليب بشر دعائية انفرد الوجوديون باستغلالها دون غيرهم من الفلاسفة. ويلاحظ من ناحية أخرى أن استيعاب العامة للفلسفة الوجودية قد اقتصر على إدراك جانبها اللاعقلاني وفي النزعة الذاتية المتطرفة. يقول بيير دو كاسيه في كتابه تاريخ الفلسفات الكبرى «إن أهم التيارات المعاصرة بالنسبة للتأثير المباشر وغير المباشر الذي تركته وبالنسبة للعادات الفلسفية التي تابعتها هي التيار الماركسي ... الذي يواجه بتيار آخر يتمثل في الفلسفة الوجودية، فحقل الحياة الفردية ذاته والعالم الباطني ... من بكل واحد منا هما هدف مختلف المدارس الوجودية»^(١) ويقول اميل برهيه «هناك حركتان فكريتان انتشرتا في العالم «لا على نحو» تعليم جامعي متحفظ بل كسيلين جموحين يجتاحان كل ما في طريقهما هما المادية الفلسفية والوجودية، إذ حصلنا على هذه النتائج فلأن الأولى وهي نظرية كارل ماركس مرتبطة بمفاهيم سياسة جد نشطة، والثانية بصفة أدبية»^(٢).

وإذا ما قارنا صدى المادية الوجودية في أوساط مئة بعدى المذاهب الفلسفية الأخرى المعاصرة لهما، فإنه يتكشف لنا مدى ضخامة حظ تلك المذاهب في اجتلاب انظار الناس اليها. بيد أننا إذا ما تركنا الفلسفتين للمادية والوجودية جانباً، وقصرنا مقارنتنا على الفلسفات الأخرى. فإننا نلاحظ أن المدرسة الميتافيزيقية وخصوصاً في صورتها التومائية قد استطاعت أن تحظى أكثر من غيرها بجلب ر العامة اليها وذلك بفضل حماية الكنيسة الكاثوليكية لها ودعمها لأمرها، أما الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا فإن شأنهما ظل أقل من شأن المدرسة الفينيقية، وأما المثالية فقد قوبلت لدى مئة بإخفاق كامل.

(١) بيير دو كاسيه : تاريخ الفلسفات الكبرى، ترجمة جورج بونس بيروت ١٩٦٠ ص ٩٥.

(٢) اميل برهيه : المعاصرة، ترجمة حنا بولس مطبعة الدار. بيروت ١٩٧٣ ص ٧١.

أما في الأوساط الفلسفية المتخصصة فإن الأمور قد اتخذت لها شكلاً خاصاً بحيث أمكن حصر تفاوت المذاهب الفلسفية المعاصرة من حيث أهميتها فيما يلي: تحتل الميتافيزيقا المعاصرة المتمثلة في مذاهب الكسندر وهابتهد والتومائية جنباً إلى جنب مع الفلسفة الوجودية مركز الصدارة، وتليهما في الأهمية كل من الفلسفة الحياتية والفينومينولوجيا، بالرغم من أن ذلك لم يتهياً لهما إلا على نحو غير مباشر، أى بفضل انعكاسهما على مدارس فلسفية أخرى، ثم تجيء بعد ذلك فلسفة المادة فتحتل مكاناً ثالثاً، أما المثالية فإنها لا تشغل إلا المكان الأخير.

وهكذا يتضح لنا أن الوجودية التي كان كيركجارد ر. الحقيقى الأول تمثل مركز الصدارة على الصعيدين الشعبي والتخصصي.

**نيا : عناصر الفلسفة الوجودية
عند مارسل**

ثانياً : عناصر الفلسفة الوجودية . مارسيل

أ- نحو عينية

تبدأ الفلسفة عند جابريل مارسيل^(*) من الخبرة بالوجود الفردي في العالم

(*) ولد جابريل في باريس عام ١٨٨٩، كان مولعاً منذ صغره بكتابة القصص والروايات، واستطاع بواسطة الدراما أن ينفذ إلى التفكير للمثقفين في بحوله إلى مواقف عينية، وعنده «أن الدراما والفلسفة صنوان لا يختلفان» انظر Posi et Appoches concretes du Mystère ontologique P. 272.

عبرت قصصه ورواياته عن مواقف إنسانية شتى : عزلة الإنسان، وسوء فهمه، والحب غير المتوافق، والصداقة، والوفاء، والسعادة. وإلى جانب هذا اهتم مارسيل بالموسيقى والفلسفة والنقد. تفوق مارسيل في دراسته رغم أن المقررات الدراسية في الفلسفة على وجه الخصوص لم تمل إعجابه، فلقد كانت مجردة متقنة ذات خطوط كلية لا تعباً بالمواقف العينية للأشخاص. ومن خلال عمل أليه كسفير لفرنسا زار مارسيل كثيراً من العواصم الأوروبية، وأطلع على مؤلفات كثير من فلاسفة أوروبا، وأصبح ثقة في الفلسفات الانجليزية والالمانية بوجه خاص. كتب مارسيل وهو في التاسعة عشر من عمره رسالة علمية عن «أفكار كولودج الفلسفية وعلاقتها بفلسفة شلنج» وبعدما بعشرين أصبح أستاذاً للفلسفة في عام ١٩١٠ - ١٩١٢ وفي باريس عام ١٩١٥ - ١٩١٨ وفي DS ١٩١٩ - ١٩٢٢ وكان قد اشترك في الصليب الأحمر أثناء الحرب الأولى، ثم انشغل في الفترة ما بين ١٩٢٢ حتى ١٩٣٩ بأبحاث فلسفية وأدبية، وفي عامي ١٩٣٩ - ١٩٤٠ عاد أستاذاً للفلسفة في باريس، ثم أستاذاً للفلسفة في tpe عام ١٩٤١، ثم انشغل فيما بعد عام ١٩٤١ بالقاء محاضرات في كثير من البلدان الأوروبية. وفي عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠ حاضر في اسكتلندا وأهم مؤلفاته :

- 1- Métaphysique; 1
- 2- Le Cassé; philosophique : lée de et Approches du Mys logi
- 3- et A' 1
- 4- Du a l'invocation; paris : Gallimard, 1
- 5- H : er. 1
- 6- La Métaphysique de Royce. : A , 1

ومن التجربة الوجودية المشخصة، ومن الواقع العيني المعاش النابض بالحياة، والذي تعتصره نبضات هذا الإنسان أو ذاك. والفيلسوف عنده ما هو إلا موجود إنساني يوضح موقفاً إنسانياً - نعم إن وجودي في العالم والتاريخ، يخصصني ويحددني، ولكن السؤال الهام هو : كيف يمكن لي أن أقبل موقفى الإنسانى، وأن أجعل منه نقطة بداية وجودى كشخص إنسانى عيى ؟ يجيب مارسل أن هذا لا يمكن أن يتم بصورة مجردة، أو بطريقة موضوعية، أو على هيئة نظرية ... إنه لا يتم - إلا بالاتصال المباشر بالحقيقة العينية Concrete Reality، وبالاتباط الشخصى Personal Engagement وبصورة أعمق بالفعل الشخصى للإيمان⁽¹⁾. إن التفلسف بالمعنى العيى يعنى عند مارسل التمسك بالواقع الشخصى بكل حيويته وامتلأته، والبقاء باستمرار مع ذلك الواقع الشخصى بكل ثرائه وتدقيقه، والابتعاد عن كل ما هو مثالى أو مجرد.

يقول مارسل «إتنى أرفض أى اهتمام يتطرف الى حد تفسير الواقع العيى الشخصى تفسيراً مجرداً أو موضوعياً أو مثالياً»⁽²⁾.

ومعنى ذلك أن مارسل كان يطمع فى إقامة فلسفة للموجود الفرد Philoophie de l'individu أكثر مما يطمع فى إقامة فلسفة للموجود بوجه عام، تلك الفلسفة المتمسكة بكل ما هو عيى وفردى مشخص، لا يجوز أن تخضع لأى مذهب أيا كان غناؤه ومنطقه، لأن الذى يتحكم من البداية إلى النهاية هو التجربة الوجودية L'expérience ou l'expérience الوجودية التى لا يمكن إلا أن تكون فردية ومشخصة.

(1) Reinhardt, K. : Existentialist Revolt, New York 1967, P. 38.

(2) Marcel, G. : Regard en Arriere (Existentialisme) paris : Plon 1947, P. 308.

أدراك مارسل إذن أن خطوته الأولى يجب أن تكون موجهة نحو تكوين «فلسفة عينية»، وأن هذا «اتوجه يجب أن يكون محرراً من أى نزعة عقلية مثالية، وأن أى محاولة لإدماج تجربته العينية فى نسق معقول لا يمكن أن يتحقق، بل يحسن أصلاً ألا تفكر فى هذه المحاولة، لأن فكرة «نسق معقول» فكرة مشكوك فى أمرها، نهدر تجربتى الشخصية، وتصهرها فى إطار كلى شمولى قادر على اخفائها كما لو كانت غير موجودة.

وفى حين أن الفلسفة بمعناها العينية عند مارسل تحلل الموقف الشخصى تحليلاً فينومينولوجياً^(*) مصحوباً بهدف انتولوجى، فإن الفلسفة بمعناها العقلى المجرد تفتقد هذا التحليل وذاك الهدف؛ ذلك لأن الفلسفة العقلية لا تعنى إلا بالفكر المجرد ... إنها تحدد دائرة الحقيقة بما هو متوافق مع العقل وحسب، وتسقط الفكر أو تصهره فى نوع من «الفكر العام» وتحيل الآراء الشخصية إلى تركيب مطلق ... وتنسق بينها فى بناء شمولى نكون نحن فيه غرباء. واضح أن التجربة

(*) أول من استخدم مصطلح «فينومينولوجيا» هو العالم الرياضى الفلكى «جوهان هنرى لامبرت»، وذلك حين أطلق هذا المصطلح على القسم الرابع من كتابه «الأورجانون الجديد : الظاهرات أو نظرية الظهور» كما استخدمه كاتط للتعبير به عن عالم الظواهر فى مقابل عالم الحقائق، وبالمثل استخدمه He I فى كتابه «ظاهرات الروح» فى شرحه للطولة لتبنيات الروح كما تقدم نفسها من خلال الوعي الحسى الساذج فى مستوى الإدراكى البسيط، ومن خلال الفهم، وسائر أشكال الوعي الأخرى الصاعدة إلى أعلى النشاطات العقلية والروحية. وفى الأوقات اللاحقة أصبح يفهم من كلمة الفينومينولوجيا الفلسفة التى طورها «أدموند هوسرل» فى كتاباته المختلفة التى من أبرزها كتابه : *Idea; in to phenomenol* وتلك الفلسفة تقوم «بتعليق الحكم، فيما يتعلق بالحقيقة أو بأجاس موضوعات الوعي، وتحاول إقامة منهج وصفى تصف فيه بأسهاب وعمق كل أنواع الموضوعات فى ماهياتها البحتة (انظر فى ذلك أدموند هوسرل : تأملات ديكارتية، للدخل إلى الظاهرات. ترجمة وتحقيق الدكتور نازلى إسماعيل، دار المعارف ١٩٧٠

الدينية لا يمكن أن تربط بتلك الحقيقة كما يقدمها لنا المذهب العقنى . لماذا؟ لأن تلك التجربة الدينية ذاتية فى صميمها وشخصية فى لبابها، وفردية فى أساسها، وأيضاً لا عقلية. لكن أبغنى هذا أن الحقيقة العقلية هى النوع الأوحد الصادق الصحيح؟ وكيف يمكن أن نقيم مثل هذا الإيمان بدون أن يركز على معايير؟ ها هنا يجيب مارسل بأن «الإيمان الصحيح يعلو على موضوعية العالم وحقائقه، ويسمو على موضوعية التاريخ».

إن الإيمان الصحيح تجربة نخبر بها الله .. الحضور المطلق لله .. بواقعية بحثة^(١).

والواقع أن مارسل يطالنا فى الجزء الثانى من يومياته الميتافيزيقية Journal Métaphysique بمحاولة إيجاد طريق يمكنه من تخشى الواقع فى تطرفية المذهب الذاتى، وخطر التمرکز حول الأنا، فى حين أننا نلمس فى الجزء الأول من هذه اليوميات جهداً يتميز بالإخلاص - لكنه غير ناجح - للوصول إلى الواقع العبنى دون التضحية بمثالية كانط والكانطيين الجدد. أما مدخل الجزء الثانى والأقسام الافتتاحية لكتابة Eter et Avoir فلقد تابع فيها آراء مفكرين مثل القديس أوغسطين وسكال، محاولاً الكشف فى طبيعة المصير الفردى عن رابطة تربطه بوعى التاريخ العام، فالفعل الحيوى الذى أكون به ذاتى كشخص له موقف تاريخى محدد، أتعرف به فى اللحظة نفسها على تاريخ البشرية، وعلى الله الخالق الذى يغلف واقعى الفردى ويتجاوزه، ويتجاوز العالم ويتجاوز وجودى فيه. ها هنا نلمس خروجاً من الذاتية المتطرفة، ونخطياً لمذهب الأنانة Solipsism إلى آفاق أرحب يرتبط فيها وجودى الفردى بالعالم وبالله. لكن هذا الربط لا يعنى أننا أمام مذهب وحدة وجود .. فلقد كتب مارسل يقول «إن مذهب وحدة الوجود لا يشير

(1) Marcel; G. : Journal Métaphysique; paris : Gall d 1947, P. 48.

اهتمامى على الاطلاق. وذلك لأنه غير قادر على ربط الحياة الشخصية بملائها العينية^(١).

تحدث مارسيل عن المصير نسانى، وهي مسألة فلسفية بالدرجة الأولى وتسأل : أنا فى العالم ؟ و أنا غارق فى المادة و ربح ؟ وكيف يمكننى أن أحدد مصيرى ؟ وقد لاحظ مارسيل أنه من الصعوبة بالنسبة لأى إنسان أن يقبل موقفه الانسانى بكل صدماته وتحديداته المفروضة عليه من : تكوينه الفيزيقي، وارتباطه العائلى، وخواصة الموروثة، وتربيته وتعليمه، وظروف عصره ومجتمعه، وفوق ذلك كله تلك الحوادث غير المرئية التى تغزو وجوده الفردى اليومى، وتفسح خططه ومشروعاته. وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكننى . ع نفسى بأن أقبل بترحاب ووفاء مثل ذلك الوجود المهزوز ؟ يجب مارسيل إننى قادر على أن أقضى على هذه الصدمات وتلك التحديدات المفروضة على، لكن لا عن طريق العقل ولا المنهج العقلى ولكن عن طريق الإيمان. لقد رأى مارسيل أن المنهج العقلى لا يساعدنا فى حل أمثال تلك المشاكل : مشاكل الوجود الانسانى وأن محاولاته كلها مآلها الفشل، لأنها تفصل مشاكل الوجود نسانى عن عينيتها الواقعية المتدفقة وتنتظر إليها من إطار موضوعى شاحب، وهو حين ينشد الموضوعية تظهر أمامه أنماط عدة من الثنائية : الذات والموضوع ثنائية ا هـ والحقائق، ثنائية الفكر والمادة، نا والآخر، ثنائية الفكر الفردى والفكر بوجه عام .. الفكر بوجه عام هو فكر بدون مفكر، فكر خل من الفرد الشخص^(٢).

أن ما لا يمكن للمنهج العقلى حله. يحل فى ضوء فعل الإيمان .. والواقع أن هذا الفعل الأخير يرفع الفرد الانسانى وينقله من حيرته وقلقه بل وحتى من يأسه . جم عن لا يقينية ولا ثبات موقفه الإنسانى، إذ فى فعل يمان الدينى

(1) Marcel; G. : gard en Arriere, P.

(2) ardt; Existentialist Revolt, P.

يكون الإنسان ذاته كذات مفردة مشخصة، حين يؤكد على الوجود الإلهي اللامتناهي المشخص. فالإيمان إذن وحدة بين حريتين : حرية الالتجاء الى الله، وحرية الاستجابة له. وفي مثل هذا الفعل .. فعل الإيمان .. يتخلى الإنسان عن المذهب العقلي، وعن المذهب المثالي على حد سواء. يقول مارسل «إننى أفهم موقفى فى العالم، حين أربطه بالإرادة الإلهية الخلاقة، وارتبط بالتاريخ حين أصبح واعياً بالدعوة الإلهية»⁽¹⁾. وهذا يعنى أن ميلادى كفرد مشخص، وكإنسان عيى متمتع بالحرية، لا يمكن أن يتما إلا بواسطة فعل الإيمان، وأن حرية الاختيار ليست فى صميمها إلا حرية ارتباط ذاتى بالعالم والتاريخ وهذا الارتباط يجعلنى أحقق موقفى الإنسانى الخاص، وارتباطى بالله يجعلنى استجيب لدعوة فى أن أصبح شخصاً حراً، إن الأب الإله يجعلنى أصبح حقيقة ما أنا عليه، أى أن أصبح ذاتى.

ويرى مارسل أن العلاقة المتبادلة بين الشخصية الإنسانية والشخصية الإلهية من الأمور التى تتمتع بمغزى أساسى عظيم فى الفلسفة العينية، " نسان هنا شخص و شخص، كما أن العلاقة بينهما علاقة شخصية ووجودية، ذلك على عكس الفلسفات التى تعتبر محركاً أول، أو صانعاً وحسب، أو فكراً بحثاً أو مطلقاً .. إلخ. وفى هذا الصدد رفضاً - إقامة تلك العلاقة بدءاً من العقل الديكارتي أو الفكر gito المنفصل تماماً عن ا " ^(*) . أن الإنسان كشخص وليس

(1) I; G. : J Métaph . P. 41.

(*) ذكر ديكارت أن النفس والجسم جوهران متميزان تمام التمايز ومستقلان تمام الاستقلال، فما هية الجوهـر النفسى أو الروحى هى الفكر، وما هية الجوهـر للمادى هو الامتداد وإذن فنحن نستخلص فى ديكارت كما يقول لوليه «التحيز بين النفس وجوهرها التفكير، وبين الجسم وجوهره الامتداد أنظر I lée : Descartes, P. 1 (ويذكر ديكارت فى التأمل السادس أن « - فرقاً كبيراً بين النفس والجسم من حيث أن الجسم بطبيعته ينقسم

=/=

كفكر فقط هو الذى يحيا تلك العلاقة فى وجدانه . الإنسانى العينى الفردى ككل هو الذى يفعل ويعانى ويناضل بأمل ويجب ... إلخ وليست الذات المفكرة. أننى فى موقفى الشخصى لا أرغب فى التفكير وحسب، بل أرغب فى أن أصبح قادرا على توكيد نفسى وإثبات وجودى فى «الها والآن»، وإذا ما تحققت هذه الرغبة، فإن كل ما يرتبط بموقفى الشخصى سيكون له حيثث وزنا جديدا وطعما خاصا ومغزى فرديا، ولا بد أن يفهم ثمتث فهما وجودها أى فى ضوء وجودى الفردى المشخص فى الها والآن .

إن الموقف الإنسانى لا يمكن - عند مارسل - أن يناله التهديد أو الاحباط

=/=

دائما فى حين أن النفس لا منقسمة (أنظر : ديكارت : التأملات، ترجمة عثمان أمين، القاهرة ١٩٥٦ - التأمل السادس فقرة ٢٨ ص ١٩٠). يذهب برهيو إلى أن «طبيعة النفس لا تختلف فقط عن طبيعة البدن، بل إن الواحدة منهما تضاد الأخرى، فمن لا تجد تصورا نفسيا أو روحيا فى مفهوم المادة، كما لا تجد تصورا ماديا فى مفهوم النفس، والأجسام ممتدة، والنفس بعيدة عن الامتداد والأجسام قابلة للانقسام بينما الروح أو النفس لا تقبل القسمة» (أنظر :

Bridoux, : Ouv et le Descartes, introduction P. XVIII.

ويؤكد ما يبر هذا التمايز بقوله «إننا نستطيع أن نؤكد بأن الجوهر للمفكر موجود، وأنه متميز عن الأجسام وأنظر :

Meyer; F. : A history of M in philosophy; P. 85.

ويقول برهيو «لقد ميز ديكارت بين طائفتين من الكائنات أو طائفتين من الجواهر : جواهر مادية وجواهر مفكرة، جوهر النفس وجوهر البدن، الفكر والامتداد، عالم وعالم الأرواح، أى ميز بين عالمين يحكمان بواسطة قوانين : (أنظر :

uillier; . F. : ire de al revolution ene, P. 290.

ولعل هذا التمييز الحاسم بين عالمين الجوهرين، هو الذى تادى بهيكارت إلى الفشل السريع فى محاولته حل مشكلة اتحاد النفس والبدن، وهو أيضا التمييز الذى جعل ديكارت يقرر بأن وجود الله إنما يؤسس على الفكر أو العقل أو الروح وحسب، أى بانفصال كامل عن الجسم أو المادة، وهو موقف يرفضه مارسل.

من الآخرين كما ذهب إلى ذلك سارتر^(*) .. إن الموقف الإنساني يتم قبوله بحرية،
 وفتح لنا طريق التجاوز إلى الله، لقد وجد مارسل مثل «كارل ياسبرز»^(**) في
 «التوتر» القائم بين الحرية الإنسانية والتحديدات المفروضة على الموقف الإنساني
 الطريق إلى التجاوز. ولعل هذا يفسر لنا سر تمسك رسل بعبارة قالها Hugh of st.
 V متصوف العصور الوسطى. وإتخاذها شعاراً له وهي : «في رفعك ذاتا إلى

(*) جان بول سارتر J. paul - فيلسوف فرنسا العظيم، وواضع الفلسفة الوجودية في
 صورتها النهائية ولد بفرنسا عام ١٩٠٥ وتوفي عام ١٩٨٠ بدأ اسمه كفيلسوف يلمع منذ عام
 ١٩٢٤، وقام صيته نظراً لاشتراكه في حركة المقاومة الفرنسية أثناء الحرب العالمية الثانية،
 ونظراً لظهور مؤلفه الضخم الذي يزيد عن ٧٠٠ صفحة من الحجم الكبير والذي وضع فيه معالم
 الفلسفة الوجودية في نضجها الأخير، إلا وهو كتاب الوجود والعلم (١٩٤٢) وأهم مؤلفاته :

- 1- La na ; Paries : 1
- 2- Les Mouches; : 1942
- 3- L'etre et le : d' logie phenomenologi : 1
- 4- Huis - clos; : 1
- 5- Le de la liberte; : 1
- 6- L' est un H P : Les Nagel.
- 7- Esquisse des emotions, : 1

(*) كارل ياسبرز J. rs فيلسوف وجودي ألماني شهيرة ولد عام ١٨٨٢ درس القانون
 والطب والفلسفة وحصل على الدكتوراه عام ١٩٠٩م وأصبح أستاذاً لعلم النفس بجامعة
 هيلبرج عام ١٩١٦م واستقالاً للفلسفة عام ١٩٢١ وأعطى من هذا المنصب عام ١٩٣٧
 لأسباب سياسية، ثم عاد بعد الاشتراكية القومية عام ١٩٤٥ وأخيراً عُرفوا بجامعة
 هيلبرج وفي عام ١٩٤٨ قبل دعوة للتدريس بجامعة يسويرا وأهم مؤلفاته :

- A- Philosophie, : 1
- B- in Age, by E. Routledge 1933.
- C- Ni W.de Gruyter 1
- D- tial philosophe, Berline W.de Gruyter 1
- E - pe of . T by R.manheim, New Y
- philosophical library 1

الله، تتعمق ذاتك .. ليس هذا فقط، بل إنك تدخل في أعماق ذاتك كي تتجاوزها، ها هنا يمكن أن نقيم تداخلا صميما بين موقفى الإنسانى، وتوكيدى لأهوية الإله، وميلاد شخصيتى^(١).

و الفلسفة العينية عند مارسل لا تدرس مشكلات فلسفية، وإنما نحن هذه المشكلات، ونحن نحياها فى صميمها. يقول مارسل « إن من لم يعش مشكلة من مشكلات الفلسفة، ولم يحس أن هذه المشكلة تضيق عليه الخناق لا يستطيع بأى حال من الأحوال أن يفهم دلالة هذه المشكلة بالنسبة لأولئك الذين عاشوا قبله^(٢) ». ويزيد مارسل هذا القول إيضاحا فيقول « ومن هنا فينبغى ألا نقول أن الفلسفة هى التى تعطى معنى لتاريخ الفلسفة فحسب، بل إنه لن تكون ثمة (فلسفة عينية) دون توتر يتجدد دائما، وبتزع إلى الخلق، بين الأنا وأعماق الوجود التى توجد فيها وبواسطتها^(٣) أى بين الأنا الواقعية التى هى الأنا المتجسدة لا الذات المثالية فى ميدان المعرفة وبين هذا المعنى الذى لا ينفذ. ولا يمكن لأحد أن يتقدم إلى هذا الواقع الإنسانى الذى لا ينفذ أو ينضب الا بأنقى ما فى نفسه وبكل قوته، أى بشرط أن يطرح بجهد طويل شاق من التنقية - أو إن شئنا الدقة - من التطهير، كافة المكتسبات الزائفة، والشوائب التى ألقاها الروتين والضغط الاجتماعى والأحكام المسبقة وأوهام الغرور على شخصيتنا الحية^(٤) ».

ويرى ريجيس جوليفيه « أن الصعوبة التى يواجهها مارسل هنا، وهى الصعوبة التى اعترض بها هو نفسه على تصورات وجودية أخرى، هى أن ما هو معقول يتعرض لخطر أن يصير مجرد سر لسيرة الإنسان، كما يتعرض ما هو ميتافيزيقى إلى

(1) inhardt; K. The existenti t revolt, P. 209.

(2) cel; G. : re a l'inv tion, P. Gallimard, 1940.

(3) Ibid., P. 89.

(4) Ibid., P. 93.

أن يصير شيئاً صرفاً^(١). ويرد مارسل على ذلك بقوله : إن هذا الاعتراض لا يقيم وزناً لمعنى البحث الوجودى و الذى يرد إلى التجربة الإنسانية و الخبرة الشخصية العينية و زنها الوجودى^(٢). ويزيد رده إيضاحاً فيقول : إن ما يتعلق بتراجم الحياة أو السير الذاتية من جهة، و بما هو روحى من جهة أخرى لا ينفصلان عن الواقع الوجودى الشخصى^(٣)، إن التجربة بالمعنى الوجودى و التى لا تكف عن الرجوع إليها و عن إستحضارها، تجربة فردية عينية، و ليست ملك التجربة التى تم تعميمها و ادراجها فى مخطط و ابتذالها.. إنها ليست تجربة « الناس » التى يقنع بها كثير من الفلاسفة، بل هى تجربة نسميها « وجودية » لكى نبين أنها بأكملها مشتبكة بالواقع الأشد أصالة، و ذلك بوصفها حارة تنبض بالحياة.

إن الفلسفة العينية عند مارسل تدعونا الى أن نسير على نحو ما إلى لقاء أنفسنا، و أن نجد أنفسنا فى أشد ما يكون فيها من أصالة و التصاقا بالشخصية، ثم أن نمعن الفكر فى هذا الكشف الذى يمكن أن نمضى فيه دائماً الى الأمام (إذ أن لا تنفد بالنسبة لنا) لكى تميظ اللثام عن معناه و... ، على أن ندرك أن المتجسدة توجد فى العالم و ترتبط بالله.

(١) ريمس جوليفيه : للمذهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، ومراجعة محمد عبد الهادى أبو ريلة،

الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص ٢٢٢

(2) Marcel; G. Etre et Avoir, Paris Aubier, 1935, P 149.

(3) rcel; G. refus a l'inv tion, P .

ب - الوجود المتجسد

كيف اربط أنا بهذه الأشياء التي توجد في عالم خارج عن ذاتي ؟ لقد تصور مارسل تلك العلاقة التي هي بين ذاتي وبين العالم الخارجى بأشياءه وظواهره ومادياته بنفس الطريقة التي اربط بها بجسدى، وأستخدم في هذا الصدد مصطلح «التجسد» In - carnation ووسم الوجود كله بالتجسد، فكما أنني اتجسد في جسدى، فكذلك يتجسد العالم في، ويتجسد الله في العالم، ويظهر نفسه بعلامات حسية ورموز^(١).

إن الوجود، وشعورى بذاتى بوصفى موجودا، يفرض نفسه على فرضا لا سبيل إلى مقاومته باعتبار أنه شعور بذاتى مرتبطة بجسد، لكن هذا الوجود ليس هو أنا باعتبارى متجسدا فحسب، بل إننى لا أستطيع أن أؤكد وجود شيء إلا بقدر ما هو متوافق مع جسدى، وقابل لأن يوصل به، مهما يكن ذلك بطريقة غير مباشرة^(٢). وبالتبادل فإن وجود العالم يعطى لى فى الوقت نفسه الذى يعطى لى فيه وجودى الخاص الذى لا ينفصل عن وجود العالم، فالمثالية الذاتية تصطدم بهذه الحقيقة البينة بذاتها، إذ أنه من المحال إغلاق الشعور الفردى على " " ، لأن وجودى نفسه هو يرمته انتساب إلى العالم أو «وجود - فى - العالم» - le - monde ومع ذلك فإن وجود العالم الذى نتحدث عنه ليس هو وجود مجموعة من الموضوعات أو الأشياء الموضوعية جنبا إلى جنب، والتي نرغمنا مقتضيات الفعل وحدها فى كثير أو قليل من الأحيان على تمييز بعضها عن البعض الآخر، وإنما هو حضور معين سميك وفاعل يرفعنا نحن أنفسنا إلى الوجود.

هذه الأولوية التي نسلم بها على هذا النحو للجسم فى التجربة، ترجع إلى أن

(1) Re - ardt; K. The existen - t revolt, P. .

(2) Marcel; G. : e et Avoir, P.9.

خاضع للتقلبات التي تعترض الأشياء، وهي دائما باستمرار تتعرض لاحتباط الجهد الذي ابذله لادماجه في وجعله وإياى شيئا واحدا، فهو بهذا مركز لنوع من الدوامه التي نسيجها المخاوف والأوان القلق

من وجهة النظر هذه يبدو أن الجسم هو نمط الملك avoir-type فهو بلا منازع «الخارجية» في اتصال مع «الأناء» عن طريق الداخل، وكلما ارتبطت بجسمى جاعلا خارجيته الجزئية «شبه - داخلية pseudo-interiorite فإنى أعدم فى هذا الارتباط، ويستوعبنى الجسم الذى أعتبر نفسى وإياه شيئا واحدا، ويبدو أن جسمى - بهذا المعنى - يلتهمى بالمعنى الحرفى للكلمة. وهذا ينطبق أيضا على جميع ممتلكاتى التى تتصل به أيا كان هذا الارتباط. وهكذا يتبدى لنا الملك على أنه ينزع الى القضاء على الوجود، وإلى إذابته فى ملكه نفسه: فالملك - فى حده الاقصى - ينزع إلى إذابة الوجود .

وعلى العكس من ذلك، لكى يستطيع الملك أن يخدم لدعم الوجود، ينبغي أن أسيطر-بفعل منعكس- وبصورة إيجابية على الصلة بين الذات والموضوع بين «الداخلية» و«الخارجية» بحيث يصبح الموضوع الخارجى مناسبة ومادة للابداع الشخصى الحر. وبهذا يتحول الملك إلى الوجود، ويكون حينذاك تعبيرا حيا عن الواقع الذى أكونه . بيد أن هذا لا يكون ممكنا الا بواسطة الحب الذى هو فى جوهره إخضاع الذات لحقيقة أسمى من حيث هى انقطاع للتوتر الذى يربط الواحد بالآخر. وبالحب وحده نكون قادرين على مواجهة الوجود دون إحالته إلى ملك أو موضوع أو شئ أو مشهد^(١)، هذا هو المعطى الانطولوجى الجوهرى فالانطولوجيا «لن تستطيع أن تخرج أبدا من الروتين المدرسى إلا حين تسمى تماما هذه الأولوية المطلقة للوجود على الملك»^(٢).

١ - ريجيس جوليفيه : الملائك الوجودية من ٢٨٦

(2) Marcel, G. Etre et Avoir, P. 244.

هذا عن تجسدى فى جسدى، وتجسد العالم فى، أى عن وجودى المتجسد فى عالم متجسد فى، أما تجسد الله فى العالم، فهو أمر لا مفر منه : فتصور الله «كموضوع» أو كيان مستقل عنى وعن العالم هو تصور مستحيل، ولو تصورنا على هذا النحو لأنكرنا وجوده، وأنكرنا ماهيته. إن الله الحى : Le · Vi هو إله متجسد وحاضر فى وفى العالم وفى كل الأشياء. (١)

إهتم مارسل إهتماماً بالغاً بالمشكلة التى درج التراث الفلسفى على تسميتها باسم مشكلة اتحاد النفس والبدن^(*) وحاول هو بنظراته عن الوجود المتجسد أن يجد حلاً يتلائم مع نمط تفكيره الوجودى، فذهب إلى أننى يمكن أن أنظر إلى

(1) dt,K. e ntialist Revolt, P.

(*) مسألة اتحاد النفس والبدن مسألة من أعومس وأعقد المسائل فى الفلسفة ، ولقد بدت كمشكلة عظمى فى الفلسفة الديكارتية على وجه خاص، إذ إننا نجد ديكارت يعلن أن النفس ليست فى جسدها كالتوى فى السفينة، لكنها مختلطة معه، ممتزجة به إلى حد يجعلها تكون شيئاً واحداً (انظر يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، الفصل الثالث ص ٨٠) كما أن ديكارت انتهى فى رده على اعتراضات لوتو إلى، أن النفس متحدة مع الجسد جوهرها. (انظر : Kemp Smith; N.: philosophical writings, PP. 1.

أما اللوائح التى دفعت إلى القول بالاتحاد بين الجوهرين، فتجدها واضحة فى التأمل السادس وهو تدور حول وجود الفكر التخيلى فهنا، وعلى الأعص وجود الشعور. فوجود هذين الاثنين هما أهم ما حمله على الاعتراف بالاتحاد النفس مع الجسد، (انظر : ديكارت التأملات، ترجمة عثمان أمين ، التأمل السادس فقرات ٢، ٤، ٥، ٦، ١٣) وكان ديكارت قد رد على رجوس ، إن النفس متحدة جوهرها ووجودها مع الجسد، وأن الإنسان من حيث هو مركب من نفس ومن جسد كائن بله لا بالعرض (انظر :

ire la philosophie, T II, P.

كما أعلن ديكارت فى خطابه إلى الأميرة إليزابيث فى مايو ١٩٤٣ بأن النفس تفكر، وأنها من حيث اتحادها بالجسم تعمل وتحس معه، كما تناول ديكارت فى هذا الخطاب شرح نظريته للأميرة ميتافيزيقية كيف تستطيع النفس أن تحرك الجسد وزواه يذهب فى هذا الصدد إلى أنه توجد فىنا أفكار ومعانى أولية نستطيع بفضلها وتحت حمايتها أن نكون كل معارفنا الأخرى : ومن بين هذه المعانى = لا يوجد فىنا خاصاً بالجسم غير معنى الاله ، وخصوصاً بالنفس غير معنى الفكر أما عن النفس

جسمي على أنه آلة نفسى لو آلتها، لكن مجرد تأمل بسيط في هذا القول يجعلني على قناعة بفساده وعدم .. فجسدى لا يمكن أن يكون آلة أو - ، لأنه هو الشرط الضرورى لتصنيع - ت والآلات.

وجسدى ليس شيئاً خارجياً أمتلكه، إذ لو كان الأمر كذلك لا يتلغنى جسدى تماماً كساتر الأشياء المملوكة إن جسدى - ومارسل يستخلم هنا مصطلح هيدجر - حالة لوجودى فى العالم. وهذا يعنى أنه بما أننى مضطر لأن أربط بجسدى كى أدرس عالم الموضوعات، فإن جسدى لا يمكن أن يصبح «موضوعاً» بالنسبة لى. نعم يمكننى أن أدرس جسدى بطريقة علمية (وهنا يصبح موضوعاً) لكن هذا لا يتم إلا بفضل وهمى أو «لا تجسد» أقامه ديكارت فى تمييزه بين النفس والجسد، لكن الحقيقة هى أن الرابطة التى توجد بينى وبين جسدى، رابطة عينية وجودية، إن جسدى لا يصبح معقولا البتة إلا كذات متجسدة، أو كوحدة يساندها

والجسم مما فيه توجد فيها فكرة التى تضمن فكرة القوة التى تعمل بها النفس فى الجسم يعمل بها الجسم فى النفس. ولقد وجد ديكارت أن - الصنوبرية هى مركز هذا الاتحاد، لأنها تمكس أعضاء الجسم الأخرى، وسرعة التكرار، ومزوجة أى نفسية وجسمية، أن ديكارت قد تطلب فى حلوه لهذه المسألة، إلا أنه يذكر عدة نصوص أخرى تدل على فشله التام فى حل المسألة مثل تمييزه الجسم بين جوهرى الفكر وال - أى بين النفس والجسم ومثل قوله بأن مسألة التمييز تتلخص تماماً مع مسألة - ، وأكثر من ذلك نجد بقر فى المقال عن المنهج - النفس موجودة، حتى إذا لم يكن الجسم موجوداً على إلا - . ويقول ديكارت «لو لم يكن الجسم موجوداً البتة، لكنت النفس موجودة تماماً» (انظر : ديكارت : المقال عن المنهج ترجمة الخضرى - القسم الرابع ص ٥٧-٥٨) وعلى هذا نرى أن ديكارت لم يحلنا حلاً مقنعاً بقدر ما مشكلة عويصة ومسألة - من كل الجوانب، ولقد حاولت الفلسفات - حقاً والمعاصرة له أن تجد حلاً مرضياً لها وفى هذا يقول

حاولت ملاب : العمل - عدد ملابانش، والتوازي عدد لسينوزا، وسبق التوافق عدد ليسر حل مشكلة بين النفس والجسد (انظر : (Hamelin, O. Systeme descartes, P. 4).

الفعل الخلاق للعقل المطلق الذى هو فوق الزمانية وفوق التاريخية، وإذا فقدنا مسادة الله لنا، وفقدنا التجاوز والعلو، فإن المثالية والوجودية سيتحولان إلى مذهبين الحاديين، وسيصبح الوجود الإنسانى فى العالم مجرد عبث، وسيتحول الإنسان إلى موجود يعتمره اليأس من كل جانب^(١)

إن الأساس الذى يركز عليه الوجود المسيحى هو أساس مطلق يتجاوز الزمانية ويعلو عليها، وأن لغز أو سر «تجسدى» لا يحل إلا بفضل فعل الإيمان «الذى يملأ الخواء الذى يوجد بين ذاتى التجريبية وذاتى المفكرة، والذى يؤكد تجاوزهما معا كوحدة وككل»^(٢) ومن «فكرة الذى يريدنى أنا، يمكن أن أنتقل إلى فكرة الله الذى يريد العالم»^(٣) إننى على استعداد لأن أقبل وجودى - فى - العالم، رغم تحديداته وما يفرضه على، كى أعى ذاتى وأفهم وجودى كمخلوق خلقه الله. إن ما وصلت إليه، لم أصل إليه «عن طريق العقل أو المعرفة الموضوعية» لقد وصلت إليه فقط خلال فعل الإيمان. إن الإنسان المؤمن فى نظر مارسل هو ذلك الذى يضحى بذاته وعالمه من أجل أن يحبه ... وحبنا الأقصى هو حب الله .. ذلك الذى حين نحبه، نقدم له كل وجودنا وكل ما نمتلكه قائلين «كل هذا يتحرر الى الله» لكننا سرعان ما نكتشف أن ما نقدمه إلى الله - ليس على وجه الحقيقة - إلا ما اعطانا هو إياه. وهكذا لا أغرب أنا كموجود متجسد، ولا يغرب العالم الحسى كثيرا عن حياة الروح.. إننى أصبح مع العالم تبديها للوجود الإلهى، وعلى نحو أدق، يصبح العالم كلمة الله الموجهة للإنسان^(٤) وهذا يذكرنا بما قاله باركلى^(٥) من قبل من أن العالم كلمة أو لفته التى يتحدث بها إلى الإنسان، وذلك رغم أوجه الخلاف الكبيرة بين فلسفتى باركلى ومارسل .

1 - Rienhardt; K.: The 'stentialist volt, P. 210 .

2 - Marcel; G.: Jo Metaphysique, P. 45.

3 - Ibid. P. .

4 - Reinhardt; K. : The existentialist Revolt, P. 210 .

=/=

* جورج باركلى

ج - الحرية من حيث هي ارتباط

يرى مارسل أن الوجود الانساني الفردى .. الوجود المتجسد، يرتبط بالزمان وله علاقة بالتنا .. وأن عالمى الذى أحياء يتصف بأنه عالم سيلان دائم يتجه صوب التحليل أو الفساد. وجسدى لا يكون متضمنا وحده فى مثل هذا الحراك الى الدائم .. إن بنائى السيكولوجى والوجودى كله متضمن أيضا فى هذا الحراك .

أحيانا أنغمس فى هذا السيلان الهادر، وأحيانا أخرى أترك ذاتى فوق صفحة مياه تحملنى إلى شواطئ جديدة مجهولة، وحينما أكبت لإرادتى، وأقمع رغبتى فى الاختيار، فلربما وجدت ذاتى تجارب سارة وخبرات ممتعة قد تثرى وجودى وتغير فيه، لكن حينما أتساق وراء التيار على غير هدى، أشعر بخطر داهم يتهلكنى .. هو خطر فقد ذاتى الحقبة خلال لحظة راهنة. يقول مارسل «ليس ثمة شئ أدعى إلى اليأس ورفض الوجود من التمسك باللحظة الراهنة»⁽¹⁾، وما هنا يأتينا السؤال : كيف يمكن أن أنغلى عن اليأس، وبالتالي أن أقبل على الحياة ؟ يجيب مارسل إن ذلك لا يتم إلا حينما تتجاوز اللحظة الراهنة وتعلم عليها، ولكن كيف يمكن لى أن أتجاوز اللحظة العابرة أو الراهنة ؟ ويجيب مارسل : إنى أتجاوز اللحظة العابرة بممارسة حرتى خلال ارتباط اختياري ثلاثى الأبعاد: مواجهة حاضرى، وقبول ماضى، وتخطيط مستقبلى، وفى مثل التجاوز تؤكد ذاتى، وأمنحها اتصالية

=/=

George cy
فيلسوف فرنسى من نسل الإنجليز عاش ما بين ١٦٨٥-١٧٥٣، وتعرف باسم اللاهوتية وهو يلعب فى قيد البحث إلى أن العالم للذى الخارجى ليس لا مجموعة من الأفكار المتراصة فيها ت أو علامات على بعض الآخر - أن العالم لغة : لغة لوجودنا لله لينتجت بها الى البشر - لو أن الله خلق العالم - كى يخاطب بها العقل الانسانى، ومن أهم مؤلفاته :

(1) T. on principles of London, 1710 .

(2) Dialogues philonous, 1913 .

(3) Marcel; G. et Avoir. P. .

تتدفق من الحاضر إلى الماضي وإلى المستقبل فى الوقت نفسه . على هذا النحو يكون الوجود قد عاش وجوده بطريقة حقة ، أو يصبح الوجود موجودا حقا ، وذلك على خلاف انسان الحشد .. إنسان التجمعات الكبيرة ، الذى يفقد حرته ، و المتسم بعدم القدرة على الاختيار ، إن انسان الحشد لا يستطيع أن يواجه حاضره .. ولا أن يتصل بماضيه ، ولا أن يبنى مستقبله .

لكن هل يمكننى فعلا أن أجد خلال هذا الارتباط الاختيارى معنى لسلسلة الأحداث التى كونت ماضى ؟ يجب مارسل نعم ، إذ أننى أشعر بمسئوليتى ملة تجاه ما قمت به من أفعال كونت ذلك الماضى ، فهذه الأفعال هى أفعال قمت بها فعلا ، وأنا أحدثتها ، على نحو ما حدثت عليه ، بحيث أننى لم أقرها ، فكأننى لا أقر ذاتى .. إننى ووجودى الشخصى وجودا واحدا متصل ، فإذا قبلت بعض أفعالى على إنها حقة ، ولم أقر أفعالى الأخرى لأنها ليست كذلك ، أصبحت ذاتى وغير ذاتى فى نفس الوقت ، أو - والمعنى واحد - لحطمت وجودى وقسمت حياته ، فى حين أنه غير قابل لأن ينقسم عراه^(١) .

ورغم إننى أقر ماضى ، فوجب أن أدرك أن ذلك الماضى يعتمد على .. أنه يتخذ معناه من «حاضرى» كما يجسده مصيرى . إننى حينما أؤكد ماضى ، وأواجه حاضرى ، أكون منغمسا فى تخطيط مستقبلى ، وعلى هذا النحو فإن وفائى للماضى ، ومواجهتى للحاضر ، يمنحانى نظرة خلّاقة بالنسبة إلى المستقبل . وحين أنطق مستقبلى ، وأنخططه ، وأنبئه ، من نقطة فى الحاضر لها صلة بالماضى فإننى أؤكد هذا المستقبل بكل ما فيه من احتمالات ، وبكل ما يتطلبه من إحساس متدفق بالمسؤولية .

وبهذه الطريقة ينتصر مل ، ويتصر الوفاء على الزمان دون إنكاره ، إنهما يؤسسان ويحققان «الدوام الانطولوجى لحياتى»^(٢) .

(1) Ri ; K: tentialist Revolt, P.211 .

(2) Marcel; G. Etre et Avoir. P. 138 .

وبفضل تلك الأبعاد الزمانية الثلاثة لفعل الارتباط الحر أو الاختيارى أوجه
حياتى، التى لن تكون تمتد، وبفضل اتصاليتها تلك، مجرد تعاقب زمانى وحسب.
إن التعرف على مصيرى الفردى ليس خضوعاً أعمى للديكتات التاريخ إنه ارتباط
حر مفعم بالتقييم والاختيار. وأنا حينما اختار، فإننى استرشد بضياء، رغم أنه
يتجاوزنى، إلا إنه يكون وليق الحضور فى أكثر من حضورى فى ذاتى .. إنه ضياء
يتجاوز الزمان، ويعلو على التاريخ، لكنه يحقق لوجودى الزمانى والتاريخى اتصالاً
أحياء، وتوجيهها أعيش. إننى أقتبس من شعاعه إيضاحات جزئية تثير الظلمة
التى تصاحبنى فى كل خطوة من خطواتى. ومن ثم أقبل بتواضع، لكنه حر،
موقفى الجزئى المحدود، متجسداً فى عينيتى التى تحمل كل الوفاء للغاية الإلهية
الخلافة.

وحينما أقبل موقفى الإنسانى بحرية، وحينما تصبح حياتى متجسدة بوفاء مع
اختيارى كشخص إنسانى، فإن كل فعل من أفعالى يتكامل تكاملاً عضوياً فى
«كلية هى كلية وجودى» وخلال وجودى ككل أطلب حررتى الحققة وموقفى
مل. إن رفض ذلك كله يودى إلى فقدان الحرية، وطمس الشخصية. إن الحرية
الحقة تكشف عن نفسها خلال الاختيار، وتحقق ذاتها فى الارتباط، وأعلى صورة
من صور الارتباط تتمثل فى فعل الإيمان.

وفى حين أن إنسان مارسل قد القى به فى عالم عدائى، يبقى فيه وحيداً
مع تلاميذه ومشروء، إنسان مارسل المتجسد فى عالم متجسد، لا يترك وحيداً
كى يحقق مصيره فى عزلة مطلقة .. إن رحلة إنسان مارسل عبر الزمان والريخ
تضاهى «تقييم معينة» ليست من صنعة، لكنها متجسدة بذاتها فى الوجود. يقول
مارسل «لإنسان التقييم قط إلا كان الوجود الذى أحياء مصاناً كسر أشارك

فيه^(١) وفي حين إننا نجد أن الاختيار الإنساني عند سارتر هو الذي يخلق القيم، نجد القيم عند مارسل وهي تقود الاختيار وتوجهه، لكنه يشترط أن تكون القيم متجددة في الذات الإنسانية باعتبارها متتمبة للوجود - في - العالم إلا أن القيمة تكون هي أساس الاختيار على الرغم من إنها لا تختم الاختيار، إذ يمكن للإنسان أن ينفى القيمة من أجل العبث، لكن مثل ذلك النفي يعد بمشابة خيانة ذاتية للحرية الإنسانية.

إن سر «التجسد» يبدو بأوضح صوره في تجسد المسيح، ففي مثل هذا التجسد يحقق الإنسان طموحين عظيمين : اشتياقه للوجود الإنساني الحق، وحبه للوجود الإلهي الحق. إن المسيح في طبيعته الإنسانية، اشبع الحاجة إلى التجسد بالمقياس الإنساني الأقصى، وهو في طبيعته الإلهية يدعو إلى تجاوز الأبعاد الزمانية بحركة متسامية .. حركة تتجه إلى تحقيق كل الطموحات الإنسانية في اتجاه عمودي. فإذا ما تجاوزنا عن وجودنا الإنساني الزماني، وتسامينا عليه، فإننا نتجه بواسطة تجسد المسيح تجاه الوجود الإلهي اللازماني، وهذا الامتداد للارتباط نحو المستقبل جد عظيم .

د - التفكير الأول والتفكير الثاني

تحدث مارسل أثناء بحثه عن مدخل عيني جديد لسر الوجود عن نوعين مختلفين من التفكير^(٢) : «التفكير الأول» وهو ما يتعلق بالبحث العلمي وبأى مسألة موضوعية، و«التفكير الثاني» وهو التفكير الفلسفي الذي يعلو على الأبحاث العلمية والموضوعية ويتجاوزها .

إن النوع الأول من التفكير ينبع من خبرات إنسانية محددة بإطار الرؤية البصرية

1 - Ma l; G. Apercus la liberte, La Nef, No. 19, 1 ; P. 73 .

2 - Marcel; G. P tion et Approches Concre du Mystere ontologique paris : ce de Brower, 1933, p im .

والمملك Voir et Avoir وتختفى الذات الوجودية المفردة فى هاتين المقولتين، وذلك حينما تحولها إلى موضوع أو تفصلها عن الوجود الحق، «التفكير الأول» تفكير علمى موضوعى، يعتمد على التجربة والملاحظة، ويضع فروضا يتحقق من صدقها بطرق تجريبية، ويصبح الفرض الذى ثبت أمام جميع التجارب قانونا علميا، ومن تجمعات هذه القوانين تتج النظرية العلمية^(١) لكن على الرغم من أن المعرفة من هذا النوع تتصف بالصدق، إلا إنها محدودة بدائرة «الرؤية والمملك» : الرؤية لأنها تعتمد على الاحساس البصرى فى الأعم الأغلب من الحالات، والمملك لأنها تعتمد على التكنولوجيا. إن تلك المعرفة لا ترجع إلى الفرد الموجود، بقدر ما ترجع إلى «الفكر بوجه عام» الفكر الجمعى للإنسان الحشد أو التجمعات. إن مثل تلك المعرفة تعلى من قدر «الإنسان التكنيكى» «إنسان الشارع» «الرجل العام» لكنها تؤدي إلى وأد الحرية، وقتل الأصالة، وإهدار الوجود الفردى المشخص. وما أبعد «التفكير الثانى» عن هذا .. إنه تفكير فلسفى أو إن شئت ميتافيزيقى لا يعنى بإنسان التصنيع أو التقنية، ولا يقيم كبير وزن لبطلان الحشود أو زيف التجمعات^(٢) يقول مارسل «إن عظمة كيركجارد ونيتشه تبلت بصورة واضحة فى تمسكها الصميمى بواقع الحياة الباطنية لأشخاص عنيين، وفى ابتعادهما عن (الفكر بوجه عام) . إن الفيلسوف الذى يستحق هذا الشرف، لم ولا ولن يكون هو رجل الحشد أو مة أو إنسان بلات والمؤتمرات .. إنما هو رجل الباطن والذاتية والاختيار العيى الصحيح»^(٣).

١ - لمعرفة أكبر بمناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية يمكن للقارى الرجوع إلى كتاب المؤلف : للنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية والرياضية ، دار الجامعات المصرية - الاسكندرية ١٩٧٧ .

2 - 1 ; G. : et Avoir, P. 1 .

3 - cel; G. : gard en Arriere, op. cit. P.315

أما «التفكير الثاني» فإنه وإن كان يركز على «التفكير الأول» إلا أنه يتجاوزه كما تتجاوز الفلسفة العلم والتكنيك. إنه يهتم في المقام الأول بالواقعة المتأصلة في أعماق الوجود الفردي، ومن ثم لا يعبأ بمجرد النظر إلى الوقائع من خارج، وفي حين أن «التفكير الأول» يدرس «المشكلة» فإن «التفكير الثاني» يدرس «السر» : فالفلسفة أو «التفكير الثاني» لا تكون فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا بقدر ما نفسي إلى «سر» الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في هذا تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات. ولقد ألح «مارسل» كثيرا على التفرقة التي ينبغي أن نلاحظها بين المشكلة والسر، فهو يقول «يبدو أن ثمة اختلافا جوهريا بين المشكلة والسر، وهو أن المشكلة شيء أصادفه وأجدّه قائما بأكمله أمامي *devant moi* ، ولكنني أستطيع بهذا نفسه أن أحاصره وأخضعه، بينما السر شيء اشتبك فيه أنا نفسي، وبالتالي لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه مجالا تفقد فيه التفرقة بين ما هو في نفسي *L'en moi* وما هو أمامي *Le devant moi* دلالتها وقيمتها الأصلية»^(١) والخطأ الرئيسي في الفلسفة وهي هنا «التفكير الثاني» عند مارسل ينحصر في إنها تنزل السر إلى مرتبة المشكلة، أو إلى موضوعية بحثة على زعم أنها تحصل بذلك على وضوح أكمل : وما هناك من مفارقة في الحقيقة ، وفي كل ما هو واقع سواء كان واقعي أنا أو واقع العالم، هو أنه على العكس من ذلك لا يكون متصورا لنا إلا من حيث هو سر، إلى درجة أنه - كما يضيف مارسل - بغير السر تصبح الحياة غير صالحة لأن تنفسها»^(٢).

إن «التفكير الثاني» الذي هو فلسفي، يتجاوز عند مارسل كل معرفة موضوعية، وكل نزعة علمية، لكن هذا التجاوز يحمل معنى يختلف تماما عن

1 - Marcel ; G. : Etre et Avoir, P. 145 .

2 - Marcel; G. : Re a l' tion, p. 27 .

وعلى هذا النحو يؤسس الجدل الهيجلى بناءا متلاقيا جديدا لكنه لا يؤسس واقعا جديدا. أما العدم عند سارتر فهو أصل السلب وأساسه، لكن من أين يأتي

A.	logy of	by J
B.	of logic,	by johnston
C.	Philosophy of Right,	by S. Dyde .
D.	Philosophy of Religion,	by
E.	philosophy of Art,	by F.P.B.
F.	osophy of History,	by J. S ee .
1 - R	ll, B. ory of w	phil ply, London 1 7, P.

4 - R II, B. A history of western philosophy. P. 759.

العلم ؟ نلاحظ أولا أن العلم لا يعلم نفسه ، لأنه لكي يعلم نفسه يجب أن يكون موجودا، والوجود هو وحده الذي يستطيع أن يعلم نفسه: والعلم «معلوم» وعن طريق الوجود تسلسل العلم إلى الأشياء، فالعلم لا يمكن أن ينبثق إلا على «مهاد من الوجود»^(١) ونلاحظ ثانيا أن الفعل الصحيح «للوجود من أجل ذاته» سلب يقضى على الحرية ويتسم بعيشية قصوى تكشف عن نفسها في حركة عاطفية عمياء. أما السلب عند مارسل -فهو على العكس من هذا وذلك- يمثل جهد الفكر الانساني في العلو على التحديدات والذهاب إلى ما وراءه في دائرة الوجود.^(٢)

أدعى مارسل أن كل مشكلة من مشاكل المعرفة (وهي موضوعات التفكير الأولى) تقع في تراجع أو ارتداد لا ينتهي، وما نصل إليه في النهاية يكون مفترضا في البداية. فحين نحاول الوصول إلى تأكيد تبدأ بافترض أن توجد مشكلة مؤكدة. وهذا يؤدي إلى لا معرفة، أو تحطيم للمعرفة لذاتها نظرا إليها كمشكلة. لكن كيف نتحاشى ذلك؟ يجيب مارسل «إن تحاشى ذلك لا يتم إلا تحولنا إلى مسألة من صورتها كمشكلة إلى صورة (ما بعد المشكلة أو ما فوقها) فحينئذ تتحول المشكلة إلى دائرة أسمى لا يتفصل فيها الفكر عن الوجود، وإنما يتحلان في وحدة أعلى .. فلنكن نصل إلى ما بعد المشكلة وفوقها يعني أنك تفكر في أولوية وت فوق الوجود في علاقته بالمعرفة وأن تدرك أن المعرفة مغلفة بالوجود»^(٣).

وهذا المعنى تكون مسائل الوجود والحرية والحب ووحدة النفس والجسد أسرار يدرسها «التفكير الثاني» أي الفلسفة، وتتجاوز مشاكل العلم وتعلو عليه. إن

1 - J. P. L'etre et le d,ontolo phenomenologique. P 1 3, P.

2 - Rienhardt; K, volt, P. 214.

3 - Marcel, G. posi et Approches ystere o lo-gi P.

مثل هذه المسائل التي هي «أسرار» تحصل بي وتغلبنى، وأنا مغلف بها - ليس ثمة ما يسمى «بمشكلة الوجود» ولكن الصحيح هو أن هناك «سر الوجود» أو «السر الانطولوجي» وقل مثل ذلك على مسائل الحرية والحب واتحاد النفس بالبدن وغيرها. ولكن إذا كان كل شيء «فوق المشكلة وما بعدها ندعوه بأنه «سر» ألا يمكن حينئذ أن نعود إلى الفكرة الكيركجاردية^(*) عن القفزة Leap في المجهول أو الهاوية لكي نعرف السر ونذكره، إن مارسل يرفض هذا تماما فالأمر . ليس أمرا ابستمولوجيا وحسب، لكنه أمر انطولوجي في الصميم .

يبقى ذلك في صميم التفكير، عنصر غامض، يرجع غموضه إلى ذلك السر

(*) سøren كيركجارد S.Kierkegaard (1813 - 1855) مفكر دنماركي الأصل ويعتبر المؤسس الأول للوجودية المسيحية، ذهب في نقطتين قيد البحث إلى أن ثمة مدارج ثلاثة يمر بها الإنسان : المدرج الحسي، ثم المدرج الأخلاقي، وأخيرا المدرج الديني. وبينما يتم الانتقال من المدرج الحسي إلى المدرج الأخلاقي بصورة تلقائية تمثل تطور الإنسان، نجد أن الانتقال من المدرج الأخلاقي إلى المدرج الديني لا يتم إلا بقفزة في الهاوية، أو قفزة في المجهول، وذلك القفزة تدفعنا إليها قوة عاطفية حارة، ونلتصق من ورائها أن نكون بين يدي الله، وأن تؤمن به. لهذا من التفاصيل يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سøren كيركجارد : مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية، الطبعة ١٩٨٠ ونظر أيضا لكيركجارد :

- 1 - concept of Dread, by W. Lowrie, prince
versity 1 .
- 2 - Concl ' g ien ' c pos ' pt. tra a by W. Lowrie,
ity 1 1.
- 3 - 'ther/or. Afragment of ' , by . Lowrie
e n l .
- 4 - Fi T ling; by W. Lo 'e, ' ceton ' er-
sity 1 1.
- 5 - 'l phi fragments; by D. swe oxf Uni-
versity 1 .

الذى يتعلق بالطريقة التى يتفكر بها الإنسان فى الوجود. لكن «العنصر السرى» يمكن تعقله، رغم غموضه، نعم نحن لا نعرف السر بنفس طريقة معرفتنا للمشكلة أو الموضوعات العلمية، لكن هذا لا يعنى أننا لا نعرف شيئا عنه، ذلك لأن كون الوجود مصاحبا للفكر مصاحبة لافكاك منها فى كل أحواله الديالكتيكية «فإن التفكير الفلسفى» أى «التفكير الثانى» يكشف الفكر الأصيل فى علاقته العميقة بالوجود، أو يميّط¹ م عن المعرفة المؤسسة على الوجود والمغلقة به، وفى هذا الكشف يجد الفكر ذاته من حيث هو فى مكانه الحق أى فى الوجود.⁽²⁾

إن السر الذى يتجاوز المشكلة العلمية والمنطقية ويقوم فوقها أو بعدها حقيقى، وذلك رغم أننا لا نستطيع أن نبرهن على صحته منطقيا أو بالتجربة العلمية .. إنه يتجاوز الفكر الموضوعى والواعى المبيريقى، ومن ثم قد يساء الحكم عليه، أو نشوه صورته، أو يرفض تماما، ومع ذلك يمكن أن نقرر بأن هذا السر يستمد قوته من الحرية الإنسانية. يقول مارسل إنه «التفكير الثانى» أو التفكير الفلسفى يعمل فقط بفضل الحرية، ومن أجلها .. ومن ثم فإن القسر أو الارغام لا يتوافق هنا مع أى معنى ممكن فى المجال .. أستطيع أن أختار العبث بخرقتى، لأننى قد أفتح نفسى بسهولة أنه ليس كذلك، أو لأننى قد أفضل العبث، لأنه بالضبط كذلك»⁽³⁾.

نعم التعرف على ما هو متجاوز للمشكلة وبعدها فعل حر، لكن مواجهتى للسر، يمكن أن تحيله إلى مجرد مشكلة، وذلك أردت هنا عن حرية واختيار. و «بمعنى أننى أكون خرا فى أن أتناول السر «بتفكير أول» أى تفكير منطقى وعلمى، أو أربط بعمق بنسائه.

1 - Revolt, P.

2 - Marcel; G. : tion; P.

إن الذات الحقّة ذات حرة « تعلن بقوة فريدة إثبات ذاتها أو نفيها، وتعتمد إما على تأكيد الوجود ومن ثم فتح ذاتها عليه، وإما على نفي الوجود ومن ثم غلق ذاتها دونه وفي هذا الاشكال تقوم الماهية الأساسية للحرية الانسانية»^(١).

ومن منطلق هذه الحرية تأخذ المعرفة الموضوعية مكانها، لكن كصورة أولية «للجدل الصاعد»، لكن مثل تلك المعرفة إذا أريد لها أن تكون حقّة، فيجب أن تتجاوز نفسها، ومن ثم تفتح الطريق أمام السر الانطولوجي.

هـ - السر الانطولوجي

رأى جابريل مارسل أن «الوجود هو المجال المحدد للمبتدئين»^(٢)، وأن العالم «يضرّب بجذوره في الوجود»^(٣) وأن مجرد الإمتناع عن معالجة مسألة الوجود أمر لا سبيل إلى التمسك به.^(٤) وعن هذا تحدثنا تجربتنا المباشرة الواضحة كل الوضوح، أو تحدثنا خبراتنا الذاتية، وذلك حينما يفرضان على ما ينطوى عليه «وجودي» من وضوح وبداية *La evidence de mon xister* ومن أسبقية على التصورات جميعها، والوجود «أقصد به وجودي أنا» الذي هو الشئ المباشر الذي أعيشه في داخل نفسي، والذي هو الحقيقة الوجودية لا المنطقية يجب أن يفوق «الكوجيتو» الديكارتي، وإذا لم يكن الوجود في المبدأ، فإنه لن يكون في أي مكان، إذ أن كل محاولة للانتقال إلى الوجود ليست إلا وهما وخداعاً»^(٥).

وبهذا مارسل وهو بصدد تناول مسألة الوجود أنه لا يمكن إدراك الكل إلا

1 - L. G. : *Être et Avoir*, P. 174 .

2 - *Ibid*, G. : *Le mystère de l'existence*, p. 30 .

3 - *Ibid*, P. 1 .

4 - L. G. : *Être et Avoir*, P. 1 .

5 - *Ibid*, P. 40

بالتمعق في الجزئي، وأنه «كلما تعرفنا على الوجود الفردي، بما هو كذلك، كان أكثر توجهها، وكأنتا مسوقون - نحو إدراك الوجود بما هو وجود»⁽¹⁾.

وحين يقول القديس توما الاكويني «أن الفرد شيء لا سبيل إلى التعبير عنه» فإنه لا يفعل أكثر من أن يؤكد بطريقة خاصة هذه الحقيقة عن السر الانطولوجي التي يمكن أن نعبر عنها بقولنا: إن الوجود (وأعني به الوجود الفردي) هو ما لا ينضب لـ L^2 ، وأن «كل وجود فردي، باعتباره وجودا مغلوقا وكذلك باعتباره لا متناهيا، وهو إنما رمز أو تعبير عن السر الانطولوجي»⁽²⁾.

وعلى ذلك فتحن نترك الوجود في التجارب الوجودية، ونشعر به في حقيقة معينة للمباشرة في خبراتنا الذاتية، وما هنا يكون الفعل والفكر شيئا واحدا: ويكون الكوجيتو «أنا أفكر» و«أنا موجود» شيئا واحدا، بمعنى أن الفكر لا يكون تعبيرا عن الحقيقة الانطولوجية، ولا يكون الكلي إلا داخل الفردي، ومع ذلك فلنكن نتعرض لسر الوجود، هناك تجارب ذات ميزة خاصة تهيج أنواعا من الدنو والاقتراب أكثر تحديدا ووضوحا، وأشد اتصالا بالمعطيات الروحية وهي الوفاء والأمل والحب .. لكن هذا الدنو وذاك الاقتراب لا يتمان بطريقة نظرية، لكن بطريقة شعرية إيجابية. كما أن هذا التحديد والوضوح وذاك الاتصال يسمح لنا بأن تبين بأن في الإنسان «دواما انطولوجيا معينا ontologique .. دوام بدوم، وندوم نحن في علاقتنا به، دوام يتضمن أو يقتضي تاريخا، وليس دواما جامدا صوريا كذلك الذي يتسم به ما هو مجرد أمر صحيح أو قانون»⁽³⁾.

الفلسفة عند مارسل لا يمكن أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق والحقيقي بقدر ما تفضي إلى سر الوجود، وربما كانت هي قبل كل شيء معنى السر، وهي في تتميز عن العلوم التي لا تعرف سوى مشكلات.

1 - Marcel, G. : a l'invocation, p. 193.

2 - I, G. : Etre et Avoir, P. 173.

3 - Ibid. P 173

أقترح مارسل مدخلا عينيا جديدا للسر الانطولوجي ولنا أن نسأل هنا ما هو هذا المدخل وما هي طبيعته ؟ لقد بين مارسل أنه لما كانت المعرفة الموضوعية للوجود غير ممكنة، فإن المعرفة التي تتعلق بالسر الانطولوجي يجب أن تكون من نوع مختلف . لقد قرر مارسل بعد أن قبل منهج اللاهوت وهو منهج سلبى أن هذه المعرفة يجب أن تكون أولا سلبية، أى أن تنفى أكثر مما تثبت، وذلك حتى يمكن تخيل الوجود فى تكامله المتجاوز أو المتسامى . والواقع أن السر الوجودى لما كان يتضمن كلا من التاريخ والابدية، فلا يمكن طبقا لهذا أن يوصف فينومينولوجيا، ولا أن يدرس سيكولوجيا، إنه ليس منبع الرغبة، ولا موضع نقاش، ولا موضع برهان، إن كل ما نريد المحمولات السلبية العديدة أن تؤكد هو أن الوجود أعظم من أى موضوع، وأكثر من أى فكرة ... هو أكثر وأعظم لأنه حاضر فى عينيه ممتلئة لا تنفذ .. وإذا كان نفى النفى اثبات، فإن قوة الوجود الاثباتية توجد فى نفى كل نفى. هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية يرى مارسل إن على هذا المدخل العينى للسر الانطولوجي أن يضع فى اعتباره أنه على الرغم من أن الوجود لا ينضب أو يتنفذ أو يستهلك، إلا أننا يمكن أن نواجهه بالموجودات، وحيث يبدو هذا المدخل وكأنه يهتم أساسا بالوجود الشخصى الواقعى لا الوجود الكلى أو الوجود بالمعنى العام أو الوجود المجرد «وكلما كان الوجود شخصيا كلما كان واقعيا، وباختصار إن ما نعرفه على نحو واضح هو الوجود الفردى من حيث هو فردى، وكل ما نريد أن نبحثه هو الوجود بهذا المعنى»⁽¹⁾ وهكذا يتم إقراء العينية الوجودية بما أسماه مارسل بمقولة «المواجهة»، تلك المقولة التي تمنع الوجود فى المواجهة ملاما انطولوجيا خصباً.

لكن هل يمكن أن نقول عن هذا الواقع الذى نعرفه على أنه سر، بأنه

(1) cel, G. Refus a l'inv on, P. 192.

موضوع للحدس INTUITION مادام أن الإدراك الحسى والعقلى غير مقبولين معاً فى انطولوجيا وميتافيزيقا مارسل ؟ يبدو أننا لابد أن نقرر هذا، وإلا فكيف يمكن أن ندرك السر أو أن نشعر به ؟ ولكن يجب أن نحدد بدقة أن هذا «الحدس» ليس لنا ولا يمكن أنه يعطى فى بساطة من حيث هو كذلك. والواقع أنه كلما كان الحدس مركزياً، فإنه يحتل اعماق الوجود الذى ينيره أكثر فأكثر، وكان أقل قابلية على الرجوع الى ذاته والاحاطة بها، فهو ليس - أن شعناً الدقة - مملوكاً Possedee والحقيقة أنه من الافضل أن نقول أننا هنا بصدد تعيين تقوم عليه حركة الفكر كلها، حتى الفكر النظرى، وإن كنا لا نستطيع الاقتراب منه على الاطلاق إلا بنوع من التحول أو «التفكير الثانى» الذى يتجاوز الإدراك الحسى والمشكلة العلمية والمنطقية ويحلو عليهما. ويرى مارسل أن مثل هذا «التفكير الثانى» يتميز بأنه يفضى بنا إلى سؤال أنفسنا «على أساس أى أصل كانت خطوات (التفكير الاول) ممكنة، ذلك التفكير الاول الذى كان يسلم بما هو انطولوجى دون أن يعرفه»^(١) غير أن هذا التصور يودى بنا الى أولوية الوجود بالنسبة الى المعرفة، والى إقامة الانطولوجيا على هذه القضية الواضحة وهى أن الوجود لا يؤكد، ولكنه يؤكد نفسه^(٢) L'Etre n'est affirmé, mais S' affirme وهذه القضية الواضحة هى الواقعة التى تجد على هذا النحو أقوى ما يدعمها فى الشعور الغامض بمشاركتنا فى الوجود.

والانطولوجيا التى . هذا الاتجاه يلتقى طبعاً بكشف ما وليس من شك أنها لا تستطيع «كالتفكير الاول» أن تفرضه مقدماً، ولا أن . فى نفسها بوصفه ملكاً خاصاً يستدعيه نمو المستقبل، ولا حتى أن تفهمه علمياً أو عقلياً، بيد أنها تستطيع إلى حد ما أن تيسر استقباله، والتهيؤ لقبوله. ومع ذلك فعلينا أن نضع فى اعتبارنا أن الانطولوجيا لا يمكن أن تتم إلا فى قلب موقف معين يغلبها^(٣).

(1) I, G : et Approches du Mystere ontologique, P. 275.

(2) Ibid : P. 276.

(3) ريجيس جولييه : للذات الوجودية، ص ٢٩٢.

ولنا أن تتساءل الآن : من أين يأتي سر الوجود الذي يكون إدراكه الحسى الصورة الاولى والشرط الضرورى للروح الميتافيزيقية ؟ إن أعم سبب نستطيع أن نقدمه هو أن الوجود يخفى حضوراً ما : ففى شئ يظهر على أنه ذاتية Subjectivite يمكن أن يتحول الى الموضوعية - وهذا هو المنهج المتبع فى حل المشكلة حيث يكون المعطى مما يمكن استنفاده بالتحليل أو بالطريق التجريبي - يجعل السر يختفى، ويظهر ظهراً لما فى الفلسفة من شئ خاص بها، بأن ينقل البحث إلى مستوى المعرفة العلمية، وهو مستوى خارجى فى جوهره. يقول مارسل إن الوجود يصبح حضوراً بالنسبة لى فى العلاقات غير القابلة للإحالة الموضوعية والتي دائماً تعتمد على السر. فأنا الذى أسأل نفسى عن الوجود. والحب والصدقة يكشفان لى عن وجود الغير بأن يجعلان من حضوراً بالنسبة لى فى نفس الوقت الذى أكون فيه حضوراً بالنسبة اليه. كتب مارسل فى «يومياته الميتافيزيقية» يوم ٢٣ اغسطس عام ١٩١٨ قائلاً «التقيت برجل مجهول فى القطار، وتحدثت معه عن الجو، وأخبار الحرب، ولكن رغم مخاطبتي له، فإنه لازال بالنسبة لى (شخصاً ما) أو (هذا الرجل هناك) فهو فى م الاول (فلان) وقليلأ أعرف بعضاً من تاريخ حياته .. ويبدى الأمر كما لو أنه يملأ استبياناتاً .. لكن الشئ الملاحظ هو : أنه بالقدر الذى يكون هذا الرجل خارجياً بالنسبة لى، أكون أنا خارجى بالنسبة للثانى ... إني احب القلم الذى يصنع كلماتى على قطعة من الورق .. أو آلة التسجيل التى تسجل صوتى .. إن حدوث رابطة بينى وبين الآخرين أمر ممكن، وذلك حينما اكتشف أن بينى وبينهم خبرات مشتركة : زيارة نفس المكان - التعرض لنفس الخطر - قراءة أحد الكتب .. إلخ. ومن ثم فإن وحدة تؤولف بينى وبينهم تسميها (نحن) و (نحن) هذه تجعلنى أكف عن تردد (هو) وإنما قول (أنت)»^(١) حيث «تشير (أنت) إلى اتصال الواحد بالآخر، وتكوين وحدة

(1) M 1, G. : J Metaphysi P.P. 145 - 146.

حيوية بيني وبينه»^(١) وفي نفس اللحظة التي تؤسس فيها الاتصال الحق بين أنفسنا ، تنتقل من عالم إلى آخر ... من عالم «المشكلة» إلى عالم «السّر».

إن «الأنْت» الذي تم اكتشافه، هو حضور مباشر، بمعنى أنه ليس و - فيزيقية يمكن القبض عليها والتحقق من صدقها، بالتجربة العلمية، كما أنه ليس فكرة تفرض نفسها على العقل .. إنه - كما قلنا حضور مباشر، و «الأنْت الاعظم» هو الله. لكن وجه الاشكال يتمثل هنا في أن هذا «الأنْت» لما كان لا يحصص للادراك الحسي ولا للتعلم العقلي، فإنه كثيراً ما ينسى أو يساء الحكم عليه أو ينشر أو يوضع دائماً موضع سؤال. والواقع أن الاستجابة لنداء الوجود فعل حر، يعبر عن الوفاء والأمل والحب، أما رفض الاستجابة، فرغم أنها فعل حر أيضاً، فهي غيابة للوجود.

إن مارسل يدعونا إلى الإيمان، إذ في الإيمان أحصل على نوع من الكشف المتعلق بالله، الذي يصبح بالنسبة لي «شخصاً» و «حضوراً» و «أنْت» هو «الأنْت المطلق» ... ولكن حتى من هذا الجانب القريب من الإيمان حيث تكسب حضور الإله حقيقة وقوة لا نظير لهما، فإن الوجود - أياً كان - لا يكاد يدرك من الداخل، إلا أنه لا يكف عن أن يقدم للفيلسوف ذلك السر المتعدد لوجوده وديمومته وتركيبه، وتكيفه مع بقية العالم بونمايته الأخيرة .. وهذا السر ذوا - هو الجديدة دائماً، هو سر «حضور» يضم فيه عقلاً، وفي الوقت نفسه قلبنا الحياة والحب، كما أنه نداء لحضوره الخاص، ذلك أنه لا يوجد «أنْت» إلا بالنسبة لـ «أنا» : وكل حضور هو بالضرورة وجه لزاء وجه، كأنه أغنية الصداقة. وهكذا نرى إلى أي حد يكون من الحق أن الميتافيزيقا تفضي إلى التصوف، وأنها حضور مباشر.

(1) Marcel, G. :

4 L'invocabon, P. 49.

و - المشار من حيث هي سر

ذهب مارسل إلى أن الفلسفات المثالية تقع في وهم وضلال حين ترى أن الذات لا تكون واقعاً. إنها ليست نقطة بداية بقدر ما تكون نتيجة.⁽¹⁾ فلقد رأى مارسل - على عكس تلك الفلسفات المثالية - إن نقطة البداية تتمثل في الإنسان الواقعي المشخص من حيث «أنه موجود بجذ نفسه متحداً بجسده»⁽²⁾ وحين أقول «أنا أوجد» فإنني لا أشير إلى «الكوجيتو الديكارتي» لكنني أشير إلى «وجود متجسد» أي إلى جسدي المرتبط بنفسي والذي «لا يمكن أن أقول عنه أنه نفسي، أو ليس نفسي، أو أنه موضوع لنفسي»⁽³⁾ إن ما يوجد بين نفسي وجسمي ليس انفصالاً، وليس انصهاراً أو امتزاجاً، وليس - لكي نتحدث بدقة - علاقة .. إن ما يوجد ليس مشاركة. إن نفس الشيء ينطبق على الرابطة التي تجمعني بالعالم، وبالأخرين، وبالله .. إنها نفس المشاركة .. نفس .. مع السرى .. الذي يوجد بين نفسي وجسدي⁽⁴⁾. إن المشاركة عند مارسل وثام ووافق. وتبدى هذا الوثام وذاك الوفاق في واقع «ذاتي» كموجود متجسد، وواقع «أنت» وواقع «الغير» وواقع «الأنت للطلق» و .. يتضمن - من ما يتضمنه - إن «أولاً أنت المطلق ليس موضوعاً بوالمنى إثم العالم، فالإله الحق إله «شخصي» لا يمكن أن يكون «lui» لانه، يوجد إمامي كحضور مطلق في فعل العبادة، أو كحضور مشخص ... أحضره (لنا) كشخص في مواجهة (أنت) أي كشخص أيضاً. وأي فكرة أكونها عنه ليست إلا مجرد تجريد أو تعقل لحضوره المطلق هذا،⁽⁵⁾ ويتضمن هذا الوثام أو الوفاق أيضاً - إشكال يختفي مع إشكال الا بين النفس والجسد ومع أشكال العالم المتجسد، وذلك من خلال المشاركة التي هي سر.

- (1) Marcel; G : 'tion et Approches, concrete M re,
o l que, P.
(2) I, Du Re a l'invocation, P.
(3) I, G. et Avoir, P. 11.
(4) Reinhard, K. nti olt, P 219
(5) cel, G. Etre et Avoir, P 248.

نعم يمكننى أن اعتبر جسدى شيئاً امتلكه، أو موضوعاً أدركه، لكننى سأشعر
حيثئذ باعترا ب نفسى عن جسدى، لكن كيف يمكن أن نقضى على مثل هذا
الاغتراب؟ إن الحل الذى رآه مارسيل هو: ضرورة تحول «أنا امتلك» إلى «أنا - ي»،
إذ فى اللحظة التى تتجاوز فيها دائرة (الملك Avoir) يتحول جسدى من طاغية إلى
عبد. والأمر نفسه ينطبق على رابطتى بالعالم، فكلما اعتبرته شيئاً أراقبه من الخارج،
وموضوعاً يحكم بالتكنولوجيا انفصل عنه ويتفصل عني، ويتحول فى ناظرى إلى
وحش شرير عابث. وقل الشئ نفسه على وفاقى مع الله.

لكن السؤال الذى يطرح نفسه هنا هو: إذا لم نفكر فى الله كـ «هو» أى
كموضوع، ألا نقع بذلك فى نوع من الذاتية المتطرفة؟ يجيب مارسيل بالنفى،
وذلك لأن السر الإلهى عنده يتجاوز الذاتية كما يتجاوز الموضوعية - وهما عليهما.
يقول مارسيل «إذا كان الله (أنت) الذى لأجله أوجد وأحسب حسابه، فمن اليسير
أن تتخيل أن الله لا يكون واقعياً بنفس النحو بالنسبة إلى جارى»⁽¹⁾.

والمشاركة ليست واقعة نهائية أو تامة، لأنها ليست إلا دعوى للأرادة لأن
تشارك وحسب، وبمعنى آخر إن الموقف الإنسانى فى توتره الدرامى يبقى دائماً فى
حياته الأرضية موقفاً للإنسان الجوال H viator وفى عالمنا الأرضى الذى نحياه
... عالم الممكنات والامكان ... لاشئ يتصف باليقين والثبات إلا الموت؛ موت
مشاعرى ... موت حماسى ... موت الوجود الذى أحبه ... موتى أنا ... ص.

إن الموت يضع أمامى مشكلة، الوجود الزائل، وهى فكرة يرتعد لها إنسان
الحشد، وتملأه رعباً وجبناً، وليس ثمة اقناع عقلى، أو جدل فكرى، أو طريقة
تستر أو إخفاء، تمكنا من أن نجعل الموت - الموت - يقينته موضع غموض أو لبس.
وعلى ذلك فإن فكرة الوجود الزائل، تثير عند معتنقيها بأساً مطلقاً، وقلقاً عارماً

(1) Marcel, G. Journal Metaphysique, P. .

لكن من أجل الحرية نسائية، منحنا القوة للاختصار على هاية الموت، وذلك بتعرفنا في الموت على دعوى للموجود... تدعونا لأن نتخطى الموت... وتتجاوز... دعوى للحب. يقول مارسل « عن موازنة أنطولوجية للموت، في الموت لاتعادل الحياة، ولا الحقائق الموضوعية...، وهذه الموازنة لاتتم إلا باستخدام الحرية التي تتحول إلى حب.. وحينما يحدث الحب وهو الهبة الأنطولوجية الأساسية، يتم تجاوز الموت والعلو عليه »^(١).

ومن ثم في «الديالكتيك الوجود» و«الديالكتيك المساعد للفكر» يجتمعان هنا أو إن شئت يتشاركان في ساحة... ص. إن دعوى الوجود التي تثار من «أنا لور» يجلب عليها بـ «أنا اعتقد». ومع ذلك فالوجود نسائي كثيراً ما يتعرض للوقوع في شرك، كما أن الحرية الإنسانية كثيراً ما تكتب من المنظور المحدود لأي ملك،: امتلاك جسد... امتلاك صديق... امتلاك...، فحالما يصبح الجسد والصديق والعقيدة ممتلكات، فينهم يتحولون إلى ملحقات مملوكة: ولقد كتب مارسل عن مصطلح الملك يقول: «إنني لا أعني به ممتلكات مريية ونحسب... بل أعني أيضاً العادات الملقنة: الحسن منها والردى، والآراء والأحكام المسبقة، والتي تجعلنا لا نستشق غير الروح، وباختصار أى شئ يظل فينا مادعاه الانجيل بحرية أبنا»^(٢).

لكن ما القول في العزلة أو الانفصال، وهما الطرفان النقيض للمشاركة؟ إن مارسل يميز هنا بين حالتين من العزلة أو الانفصال: عزلة القلب، وعزلة الناظر أو للمشاهد. أما عزلة القلب فهي يكون في موطن... عنه أى اهتمام بالعالم

(١) نظري • لورسل

A. et A. P.
B. l'invocation, P.
(2) G. : A. P.
(3) Marcel, G. : et A. P. 25.

الأرضي، ويحضره اهتمام بالغ بالعالم الأعلى . ومن ثم يكون هذا النوع من العزلة مشاركة بأسمى ما في المشاركة من معنى. أما - عزلة الناظر أو المشاهد، فهي على العكس من ذلك هروب أو فرار^(١).

حاول مارسل في تحليله الأخير، أن يبين أن « كل شيء يمكن رده إلى التمييز بين الملك والوجود، أي بين ما يمتلكه الفرد وبين ما يكونه ... إن الطغيان الذي يمارسه جسد على يعتمد إلى حد كبير على إلحاقه كمملوك لي ... إني أخفي فيما امتلكه وألحقه بي .. إن الأمر يبدو وكأن جسد قد ابتلعني ... وهذا يمكن أن يقال على كل ما امتلكه ... فكلما عالجت هذه كممتلكات لي، كلما كبنتني وألفتني، لكن الواقع الحي الجديد واقع ما أكونه لا ما أمتلكه،، يخفي فيه المالك والمملوك معاً في فعل وجودي خلاق يتجاوز الملك ويعلو عليه^(١).

إن الرؤية والملك والموت *Levoir, L'avoir, et la mort* يتم تجاوزها تماماً في التفكير الخلاق الذي يحمل الوفاء و... عة ويتحقق في المشاركة والارتباط بالمطلق وذلك بفضل الإيمان. فلتتوقف هنا قليلاً عند مفهوم الإيمان كما وضعه مارسل. يتحدث مارسل عن الإيمان عام ١٩٣٤ في مقالات له أسماها خواطر عن الإيمان *Refl la foi*. فيما بعد في كتابه «الوجود والملك» *et Avoir* وهو يخاطب فيها أولئك الذين استولى عليهم اليأس من الوصول إلى معنى لكلمة «مصير» فاعتقدوا أن الإيمان لا يظل بالنسبة لهم أمراً غريباً فحسب، بل أمراً متعلز المنال، أو هم قد لا يرونه إلا شكلاً من أشكال السناجة والضعف يسرهم أنهم خلطوه. غير أن مارسل يرى أن الإيمان فضيلة، أعني قوة، و... ما يمنع من رده إلى السناجة التي هي ضعف وعجز. أما أن نجعل من

(1) cel, G. : et Avoir, P. 239.

الإيمان هروباً، فوهم محض يشيده الخيال، والوقائع تشهد بعكس ذلك. لكن الواقع هو أن موضوع الإيمان ليس من تلك الموضوعات التي يمكن أن تتحقق من صدقها وأن تتحكم فيها، وذلك لأن هذا الموضوع ليس شيئاً خارجياً يفرض وجوده على مستوى الحقيقة الموضوعية، وإنما هو حقيقة أبعد عمقاً في مما أنا عليه بالنسبة لنفسي، أقرب إلى نفسي من نفسي^(١).

والإيمان لا يمكن إلا أن يكون تسليمًا، أو هو - بتعبير أدق - لا يمكن إلا أن يكون كشفًا. وهو تسليم وإجابة على دعوة صامتة تنادي النفس دون أن ترغبها أي إرغام. ولا بد أن «نهد» الإيمان، ذلك «لأن الإيمان ليس بنفسه حركة للنفس، ولا انتقالاً إلى حالة أخرى، ولا هو انخفاف، إنه - ولا يمكن إلا أن يكون - شهادة مستمرة»^(٢).

ز- شهادة

ينادي الوجود نسان، ويلبي نسان النداء بكل . إن تلبية النداء هذه إما أن تكون شكل إيمان وإما شكل مل، وهي ذات طبيعة تتصل «بالشهادة» التي تظهر نفسها في أعمال. إن الإنسان «شاهد» و«يحمل الشهادة» وتلك هي ماهيته «سلبية»^(٣).

لكن لنا أن نسأل هنا: ما هي تلك الشهادة؟ يجيب مارسل أنه بدلاً من يكون نسان مجرد ملاحظ للوقائع والحوادث من الخارج، «الشهادة تجعله يتلوق شيئاً باستقبالها في» ، وذلك بفضل فعله الشخصي الذي يربطه بالوجود كله. مثل «الاستقبال الذاتي ليس إلا «انفتاحاً وجودياً على العالم وعلى الآخرين، وعلى»^(٤) إلا أن نسان كل ذلك خزانة يتمم بالقدرة على

(1) Marcel, G. : à l'invocation, P. 310.
(2) I, G. : et Avoir, P. 316.
(3) Marcel, G. : et A' , P. 25.
(4) Reinhardt, K. : P.

تحويل هذا الاستقبال حين يضمنه عمله الخلاق في دائرة وجودية يشارك بوجوده الخاص فيها. إنه «شاهد» على أعماله ... وشاهد على رد فعله ... أنه يعطى وبأخذ. يقول مارسيل «أن تعمل يعنى أن تصبح فريسة للواقع، بطريقة لا تدرك فيها إن كنت تعمل على الواقع، أو أن الواقع هو الذى يعمل فيك ... إتنا نعطي حين نأخذ، أو على نحو أدق، أننا نعطي فور أن نأخذ»^(١).

ويرى مارسيل أنه في كل مستوى من مستويات الوجود الإنساني توجد وحدة حيوية تجمع بين القول السلبي وبين الفاعلية الخلاقة *Patir et agir* مع مستوى الحواس نستقبل العالم الخارجى، ونستجيب لهذا الاستقبال بواسطة العمل المبدع، يقول مارسيل «ليس ثمة تفاوت في النوع بين استعداد الحواس وبين استعداد الابداع ... إن الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة أو في القوة. ومع ذلك فهذين الاستعدادين يفترضان وجود: لا النفس فقط، وإنما العالم الذى تتعرف فيه النفس على ذاتها، وتتشرب وتعمل»^(٢). وفي مستوى العقل نجد أن الأمر على نفس النحو الذى رأيناه في مستوى الحواس، لكن هنا المستوى أعمق، من حيث أن العقل شاهد ... إنه يستقبل الوجود، وفعله يتصف بالإبداعية، كشاهد على الوجود.

والفلسفة كذلك «شهادة خلاقة» والفيلسوف «حامل شهادة»، وبينما نجد «التفكير الأول» يعبر عن ذات استمولوجية تكتفى بملاحظة الواقع من خارج فإن «التفكير الثانى» يكشف للذات عن مشاركتها في الوجود، وشهادتها عليه.

وإذا كانت الفلسفة «شهادة خلاقة على الوجود» وكان الفيلسوف، حاملاً لتلك الشهادة، فإن السؤال المحورى في الميتافيزيقا يجب أن يوجه إلى ذلك الشخص العيني ... الذى يحمل الشهادة ألا وهو الفيلسوف. إن على الفيلسوف أن يبدأ

(1) I, G. : Homo Avoir, P. 23.

(2) M I, G. : Du Re à l'inv on, P. 16.

بالسؤال «ما أنا؟» وعليه أن يتشغل نفسه ت من آلية العالم الوظيفية ومن الزمانية. إن على الفيلسوف أن يبدأ بالدهشة من وجوده الخاص وأن يستفهم من ذاته من «وجوده في العالم» وأن يدرك أن لمة أساس مطلق الوجود هو الله ... إن عليه أخيراً أن يحيا المشاركة، وأن يكون بينه وبين السر الانطولوجي مدخلا غنيا، يقول مارسل «إن الإسهام الحار في السر الانطولوجي ربما يجعلني صورة أصلية مباشرة للمشاركة»⁽¹⁾.

إن الفيلسوف الحق هو موجود إنساني متيقظ، والتفكير الفلسفي «التفكير الثاني» هو الأنموذج الصحيح لكل تلك الأفعال التي يحمل فيها الفكر «الشهادة» على حضور الوجود، والفلسفة أيضاً نوع من الوفاء، لأنها تخليد للشهادة التي يمكن أن تحجب في أي لحظة، وتقدر ما تعضد الفلسفة ذلك، بقدر ما تكون «شهادتها» إبداعية حقة. علاوة على أن الفلسفة تعد أكثر ما في الكون إبداعاً وإصالة من حيث تأييدها للقيمة الانطولوجية التي تحمل لها الفلسفة كل تأييد وتعزيز⁽²⁾.

والفلسفة حين تفسر الموقف الإنساني الأساسي ... أي موقف كل موجود فردي مشخص، فإنها توصف بأنها كلية، لكن ينبغي أن نضع في ذهننا أن كليتها تلك عينية أكثر من كونها منطقية. نقول جين «بلهوم» في تعقيبها الممتاز على فلسفة مارسل «يمكن أن تعبّر عن القضية (السيد X رحل شريف) بالآف الطرق، وهذه الطرق تعتبر مداخل عينية للقيمة الأخلاقية (الشرف) التي يتصف بها (السيد X) لكن رغم اختلاف هذه الطرق، وتلك المداخل، فإنها تكشف عن نفس الواقع، وتعبّر عن نفس الحقيقة. وبالمثل فهناك آلاف من الطرق المختلفة التي نكتشف بها السر الانطولوجي، وهناك آلاف المداخل

(1) cel, G. : Etre et Avoir, P. 168.

(2) Reinhardt, K. : The Existentialist Revolt, P. 223.

العينية التي تعبر عنه، لكن واحداً منها لا يستنفد الواقع العيني الخصيب الذي لا ينضب، مع أن كل واحد منها يشهد بنفس الحضور للسر الانطولوجي. وهكذا نرى أنه في حين أن حالة مشتركة بين الجميع، إلا أن كل موجود يوجد وجوداً فردياً وشخصياً - والفلسفة أو الجدل الصاعد للفكر وحدة عينية تجمع بين هذين العنصرين داخل السر الوجودي⁽¹⁾.

خاتمة:

لقد بدأ مارسل من رفضه قبول التمييز العقلي بين الذات والموضوع، وكان عمله موجهاً تجاه الاعتراف بالواقع... لكنه قصد بهذا الواقع «ما هو فوق الذاتية والموضوعية ويعلو عليهما» أو «ما هو متجاوز للمشكلة العلمية والمنطقية ويقوم بعدها» أو باختصار ما أسماه «بالسر الانطولوجي». ولقد قرر على العكس من الفلسفات العلمية والعشبية - أن كلا من التفكير والوجود الفردي العيني المشخص ينشأ أظافره في حقيقة الوجود.

وفي إطار فلسفته العينية الحققة، التي تتمسك بالوجود العيني المشخص؛ انقلب مارسل مع كير كجارد وهيدجر وباسبرز، في التحذير من الخطر الذي يواجهها الإنسان المعاصر، من حضارة المادة والتكنولوجية الضخمة، تلك الحضارة التي تهدد شخصية الإنسان، وتهدر حرته، وتحيل «السر الانطولوجي» إلى وهم وخرافة. ولقد أعلن بصدق وحرارة أن الأيام الراهنة تتطلب - أكثر من أي وقت مضى - انقذاً سريعاً وحاسماً للوجود الإنساني المشخص، وذلك بتخليصه من مخالب قوى طغيانية عالية تستهدف إرادة الروح الإنسانية، والقضاء على العنصر الأبدى في الإنسان.

(1) Delhomme, J. . T'emoignage et Dialectique (Existentialisme chrétien) Paris - Plon, 1947, P 220.

ولقد تابع مارسل أيضاً آراء غيره من الوجوديين، والتي هاجمت إنسان التجمعات الكبيرة، أو إنسان الحشد ... واعتبر هذا الأخير إنساناً بلا ملامح، لا حرية له، ولا قرار، ولا اختيار. إن مثل هذا الإنسان يعيش وجوده الحق، ولا يحيا ذاته، وإنما هو مندرج في قطيع «الناس». ولقد وافق مارسل مع هيدجر على أن العلاقات الاجتماعية في العالم المعاصر أخذت الطابع البارد اللامستول لإنسان الحشد أكثر من أخذها للطابع الشخصي الحار لعلاقة «أنا - أنت».

ورغم أن مارسل قد امتدح الوجود الفردي المشخص، كما أعطى للوفاء والحب والأمل وزناً انطولوجياً خاصاً، إلا أنه نسي أنه يمكن أن يكون هناك أيضاً «وزن انطولوجي» للحياة الجماعية كما تبدى في الاقتصاد، والتنظيمات السياسية، والمؤسسات العلمية والتعليمية، والكنيسة، والدولة. والواقع أنه من الصعوبة بمكان كبير أن ننكر أهمية وفاعلية تلك الهيئات الجماعية، التي يكون الإنسان الفردي المشخص بدونها «إنساناً بلا مأوى أو إتماء، أو بيئة محيطة» ونحن نرى دائماً في واقعنا المعاش فعلاً، حداً أوسط يتوسط بين الموناركية الفردية والجماعية ذات السلطة.

نقد مارسل أخيراً الضلال الذي وقعت فيه المثالية الفلسفية، والمذهب العقلي، لكن هذا النقد كان يمكن أن يكون أكثر اقناعاً وفاعلية لو أنه أعطانا فكراً أعمق، ونسقاً أضبط يمكن أن نواجه بهما مثل هذه الفلسفات أو تلك المذاهب.

الفصل الثالث

الفكر الفلسفي اللاهوتي

عند برديانف وماريتان

وبوبر وتيليش

الفصل السادس

الفكر الفلسفي هوثي

عند برديائف و ماريتان و هوبر و تيليش

١ - يم وتعريف :

إنها لفارقة جد عظيمة، أن نجد في بدايات القرن العشرين، بحثا جديدا للحركة اللاهوتية، قام به فلاسفة اهتموا بالمسائل الدينية، بينما التزم رجال اللاهوت أنفسهم الصمت الكامل. ولقد كتب ولتر مارشال هورتون W, M, Horton كتابا اتسم بالطابع المسيحي الشامل أسماه بـ «اللاهوت القاري المعاصر» Contemporary Continental Theology اعتبر فيه يقولوا برديائف(*)

(*) ولد يقولوا الكسندروف برديائف في كييف N. A. rdyaev عام ١٨٧٤، حيث تلقى تعليمه هناك حتى المستوى الجامعي، وكان معجبا بأهم شبابه بماركس والماركسية التي بدأت تتغلغل في روسيا في تلك الأوقات ولكنه تحول عن الماركسية عام ١٩٠٠ حيث ظهر له كتاب من «الذاتية والفردية في الفلسفة الاجتماعية»، حاول فيه أن يقدم لنا تركيها من الماركسية و المثالية والألوهية الروحية. ثم أخذ يهتم هو وصديقه سورجي بلجاكوف S. gakov بالمسائل الدينية والسياسية.

في عام ١٩١٨ عام واحد بعد قيام الثورة الروسية التي انخلت من الماركسية فكرا سياسيا لها أسس برديائف «الأكاديمية الحرة للثقافة الروحية» في موسكو وفي عام ١٩٢٠ اختير أستاذا بجامعة موسكو لكنه أقيل من هذا المنصب بعد عام واحد فقط وتم نفيه إلى الخارج. ذهب برديائف إلى ألمانيا ومنها إلى فرنسا حيث ألقى العديد من المحاضرات وشارك في الكثير من المؤتمرات وتأثر بكثير من الفلاسفة الألمان، واتخذ له منهجا وجوديا في التفكير. وتوفي في ألمانيا عام ١٩٤٨، ومن أهم مؤلفاته :

- 1 The Russian Revolution; Sheed and Ward 1931 .
2. Dostoevsky's Sh... Ward 1934 .
3. Freedom and The Spirit; S... ner's .
4. M... of... ory; Scribner's 1936

=/=

الشخصية المركزية في فصل من هذا الكتاب عنوانه «إعادة كشف للاهوت الأرثوذكسى The Rediscovery of Orthodox Theology» وحينما انتقل إلى فصل آخر عقده عن اللاهوت الكاثوليكي وعنوانه بـ «إحياء اللاهوت - The Revival of Catholic Theology» صلب كل اهتمامه على شخصية جاك ماريان (*) J.

=/=

5. The Destiny of Man; Scribner's 1937 .
6. Solitude and Society; Scribner's 1937 .
7. Spirit and Society; Scribner's 1939 .
8. Slavery and Freedom; Scribner's 1944 .
9. The Divine and the Human; London; Bles 1949 .
10. Dream and Reality; Macmillan 1951 .
11. The Beginning and the End; Harper 1952 .
12. The Realm of Spirit and the Realm of Caesar, London, Glantz, 1952 .
13. Truth and Revelation, Harper 1954 .
14. The Meaning of the Creative Act; Harper 1955 .

(*) جاك ماريان أعظم وأشهر فيلسوف كاثوليكي معاصر ولد في باريس عام ١٨٨٢ ، كان أبوه محاميا أما أمه فهي ابنة Jules Favre مؤسس الجمهورية الثالثة. تلقى تعليمه في «ليسي هنري الرابع» ثم التحق بالسوربون لدراسة الفلسفة والعلم الطبيعي وأعلن عدم رضاه عن المناخ الفكري الذي كان سائدا في السوربون والذي كان خليطا من الرضعية والعلمانية وغيرهما لكن ذهابه إلى «الكوليج دي فرانس» وسماعه لمحاضرات هنري برجسون أثبتت فيه ناحية روحية كان متعطشا إليها. ذهب ماريان إلى ألمانيا ودرس المذهب الحيوي الجديد على يد Hans Driesch وحينما عاد في ١٩٠٨ إلى فرنسا قرأ مؤلفات توما الاكويني وأعلن «لقد كنت متحميا إلى التومائية دون أن أعرف» ومنذ ذلك الوقت انشغل ماريان تماما بالفلسفة. وبعد نكسة فرنسا في الحرب العالمية الثانية ذهب ماريان إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهناك قام بالتدريس في كولومبيا وبراينكتون ونورثو. عاد إلى فرنسا بعد ذلك وعهد إليه بمهمة دبلوماسية من عام ١٩٤٥-١٩٤٨ وإن كان هذا لم يمنعه من نشر بعض مؤلفاته الفلسفية. وأهم مؤلفات ماريان والتي ترجمت إلى الإنجليزية هي:

=/=

Maritain وذلك رغم أن مارييتان كان أول الأمر بروتستانتيا كأمه ثم انقلب إلى الكاثوليكية هو وزوجته Raissa Oummansoff الروسية المنشأ اليهودية الديانة وكان ذلك في عام ١٩٠٦ ورغم أن شهرته تعود أساسا إلى كونه فيلسوفا ورجل فكر، وليس لكونه رجل لاهوت مسيحي فلقد أخذ على عاتقه بعث و إحياء الحركة الكاثوليكية من وجهة نظر دينية بحثة

=/=

1. Three Reformers; Luther, Descartes, Ro au.: Scribner's 1929
 2. Art and Scholasticism;; Seribner's 1939 .
 3. The Things That Are Not Caesar's Scribner's 1930
 4. Freedom n the Modern World; Scribner's 1936 .
 5. The Degrees of knowledge; Scribner's. 1937 .
 6. True H 'sm; Scribner's 1938.
 7. A Christian At the Jewish Question; Longmans Green 1939
 8. A face to Metaphysics; Sheed and Ward 1939 .
 9. Science and Wisdom; Scribner's 1940 .
 10. Schol 'c' Poltics; Ma ' an 1 .
 11. ' the Tie; ribner's 1941 .
 12. St. Thomas and the Problem of Evil; Marquette university press 1942 .
 13. Art and Poetry; Philosophical Lib 1943 .
 14. The Rights of and Na Law; 'bner's 1943 .
 15. cation at the Crossroads ; Yale , 1843 .
 16. ' tianity and Democracy; Scribner's 1944 .
 17. The Person and the Common Good; Scribner's 1947
 18. itence and the ' tent; P 'eon 1948 .
 19. and the state; Unversity of Chicago press 1951 .
 20. The Philosophy of Nature; Philosophical 'ary 1951
 21. The 'ge of R 'n ; Seribner's 1952 .
 22. Creative Intuition in Art and Peotry; Pantheon 1953
lan 1952.
 23. Approaches to Good; H 'r 1954
- =/=

و على الرغم من أن مارتين بوهر B كان يهوديا، ومن ثم لا يدخل ضمن دائرة بحث «هورتون» بالمعنى الدقيق للكلمة، إلا أن الإشارة إليه كانت لازمة، وكررها هورتون بالفعل مرات عديدة، وذلك لأن كتاب بوهر^(*) I and Thou يعد كتابا شاملا للفكر الديني الخلاق حتى الحرب العالمية الأولى بصورة واضحة ومعبرة^(١).

=/=

24. Natrual Law and Moral Law In Ruth Nanda Anshen ed. Moral Principles of Action; H r 1952 .
25. Bergsonian Philosophy and Thomsm, Philosophical Library 1955.
26. On the Philosophy of History; Seribner's 1957 .

(*) مارتين بوهر فيلسوف ديني يهودي ولد في فيينا عام ١٨٧٨، من أسرة مثقفة علمت تعليمها يهوديا تقليديا، وحينما التحق بجامعة فيينا و برلين تخصص في الفلسفة وتاريخ الفن على وجه خاص. وفي العشرين من عمر التحق بالحركة الصهيونية Zionist movement وفي عام ١٩٠١ أصبح ناشرا في جريدة صهيونية. لكن صهيونية بوهر سرعان ما ابتعدت عن الناحية السياسية وكرست نفسها للناحيتين الثقافية والروحية. ومن عام ١٩١٦ حتى ١٩٢٤ أصبح عضوا بارزا في جمعية «اليهود الناطقين بالألمانية» ثم أسس من عام ١٩٢٦ حتى ١٩٣٠ مجلة اجتماعية دينية يرأسها هو ومفكر كاثوليكي وآخر بروتستانتي. أصبح بوهر أستاذا بجامعة فرانكفورت بعد عام ١٩٢٧، وفي عام ١٩٣٨ هاجر إلى فلسطين وعمل استاذا للفلسفة الاجتماعية بالجامعة العبرية واقترح هناك قيام دولة عربية يهودية. وفي عام ١٩٥١ ذهب إلى أمريكا وحاضر في كثير من الجامعات هناك. من أهم مؤلفاته:

- A. I and Thou; ibner's 1937 .
- B. Essays in Religion; university 1 .
- C. Between Man and Man; Macmillan 1948 .
- D. The prophecy Faith; cmillan 1949 .
- E. Eclipse of God : Studies in the Relation between Religion and philosophy, Harper 1952 .
- F. Two Types of Faith, Macmillan 1952 .

=/=

والواقع أن كون هؤلاء الثلاثة، برديائف وماريتان وبوبر من الفلاسفة أكثر من كونهم رجال لاهوت ووظائف كنسية، له مغزى كبير وليس من قبيل الصدفة العارضة، وحتى بول تيليش Paul Tillich^(*) وهو الشخصية الرابعة التي سوف يتضمنها بحثنا هذا والذي عين قسيساً رغم أنه كان يعتبر نفسه رجل لاهوت مسيحي من الطراز الأول^(١) فإننا نجد اهتمامه الرئيسي منصبا في دائرة لاهوتية فلسفية، حيث تختلط في تلك الدائرة «فلسفة الدين» مع «لاهوت الحضارة».

=/=

- G. For the Sake of Heaven; Harper 1953 .
H. and Evil : Two Interpretations; Scribner's 1953 .
I. (Existence and Relation) Elements of the Interh Guilt and
Guilt Feelings (The William Alanson White Memo Lectures
Fo Series) Psychiatry Vol. X No. 2 y 1957 .
J. Pointing the way : Collected essays, H r 1957 .
I. Horton; W.M. : contemporary Continental Theology, H r 1938
P. 218 .

(*) بول تيليش P.J. Tillich واحد من أعظم اللاهوتيين البروتستانت وادِّى سفة المعاصرين، ولد في بروسيا عام ١٨٨٦، وكان أبوه قسيساً في الكنيسة الأقليمية لبروسيا وهي لوثية الطابع، وحينما بلغ بول الرابعة عشر من عمره انتقل هو وأسرته إلى برلين. اهتم أولاً بالاتجاه الرومانتيكى وبالتأمل الجمالى للطبيعة والتاريخ والفن من خلفية لوثية قوية متمثلة في الكالفنية. حصل على الدكتوراه في الفلسفة عام ١٩١١ وبدرجة علمية في اللاهوت عام ١٩١٢ وهين قسيساً في نفس العام. ولقد قاد بول تيليش الحركة الدينية الاجتماعية في ألمانيا عام ١٩١٨، ثم تابع دراساته اللاهوتية مرة أخرى بجامعة برلين من عام ١٩١٩ حتى عام ١٩٢٤ وكان مهتماً باللاهوت الحضارى وهين في العام الاخير أستاذاً لللاهوت في واستاذاً للدين في
II عام ١٩٢٥، وفي عام ١٩٢٨ استأذاً في Leibzig وأخيراً هين استأذاً للفلسفة في جامعة فرانكفورت من عام ١٩٢٩ - ١٩٣٣. وحينما قامت الحركة النازية في ألمانيا هاجمها بول تيليش فطرد وقصد أمريكا حيث هين استأذاً للفلسفة واللاهوت حتى عام ١٩٥٤ وكان قد حصل على الجنسية الأمريكية عام ١٩٤٠. ومن أهم مؤلفاته :

=/=

أن الطابع الفلسفى لتفكير هؤلاء المفكرين الأربعة جعل فى الإمكان دمجهم فى موقف واحد باعتبارهم رواد حركة الإحياء اللاهوتية رغم كونهم سمة لكن أساس موقفهم المشترك لا يرجع إلى هذا الاعتبار وحده اذ قمة نقاط إتفاق أخرى تجمع ما بينهم فعلى الرغم من أن كل واحد منهم قد تحدث من منظور خاص اذا تحدث مارتينان من منظور كاثوليكي روماني وتحدث برديايف من منظور ارتودوكسى شرقى وتحدث ميليش من منظور بروتستانتى . وتحدث بوهر من منظور يهودى ، فإنهم جميعا أثاروا نفس المشاكل وأكدوا على نفس المشاكل ، وركزوا على نفس الموضوعات . ومع ذلك فنظراً لأنهم تحدثوا منظورات من منظورات مختلفة ، وتعاملوا مع فلسفات متباينة ، فإن معالجتهم لهذه المشاكل ، وتأكيدهم لنفس الموضوعات تم بطرق متفاوتة ، ومن ثم فإن علينا ونحن نتناول فكر هؤلاء أن نحيط بالنقاط المشتركة التى وحدت ما بينهم ، وأن نحدد بالضبط النقاط الخاصة التى ميزت بين كل واحد منهم .

=/=

- A. Religion Situation Holt 1932 .
- B. The Interpretation of ... ory; ... s 1936 .
- C. The ... t Era; University of ... 1 .
- D. Systematic Theology Vol. 1, 1951; Vol. 11, 1957. U ... ersity of
- E. ... ge to be; Yale U ... 1 2 .
- F. (Being and Love) in R.N. ... ed. M ... les of ... r 1952 .
- G. Love, ... er and J ... ce; ... university ... 1 .
- H. The New Being ; ... 1 .
- I. (Existential ... ysis and Religions S ... bols) in H.A B ... iused. Conte ... rary problems in Religion, Wayne university .
- J. The Dyn ... cs of Faith Hareper 1957 .
1. Tillkich, P. (Autobograp ... Refl ... ons) in Kegeley Charles W., & Roberu W. Bretall eds. The Theology of paul Tillich .

(٢) انظر المرجع السابق صفحات ٩-١٠-١٢-١٤-١٦ .

ب. أ. ق

ما هي تلك النقاط التي اشترك فيها هؤلاء المفكرين الأربعة رغم تفاوتهم في الخلفية الفكرية و هوية وفي وجهة النظر؟ الواقع إننا يمكن أن نرجع نقاط الاتفاق بينهم إلى ما يلي

أولا - أنهم انطولوجيون . فكل من هؤلاء المفكرين الأربعة تبصروا في نظريتهم مواقف فلسفية وصبوا فكرهم في قالب انطولوجي إنهم لم يقدموا فكرهم لنا وكأنه حقيقة كشفية، أو أنه وحى غيبي، أو إلهامات إلهية إشراقية، بل إنهم قدموا لنا هذا الفكر على أنه نتاج تأمل عقلي وتحليل فلسفي نعم إن مقالوه احتوى دون شك على مسائل لاهوتية لكنهم لم يعتمدوا في ذلك - مثل رجال اللاهوت - على الكتاب المقدس. إن تعاليمهم استمدت صدقها بادي ذي بدء من القول العقلي ومن الخبرة الواقعية. وأكثر من ذلك فإن كل أنساقهم ارتكزت على تحليل الوجود الحق، ومن ثم كان مدخلهم الفلسفي انطولوجي الأساس. لقد تحدث مارييتان وهردياثف وتيليش كثيرا عن الوجود و وجود بمصطلحات جد واد ، لكن مسألة الوجود وإن لم تكن بمثل هذا الوضوح بالنسبة إلى بوبر، حيث قدمها لنا في شكل غير مألوف، إلا أنها شكلت عنده - رغم ذلك - موضوعا محوريا وهاما. والخلاصة هي أن هؤلاء الفلاسفة المهتمين بالدين كانوا انطولوجيين أكثر من كونهم رجال لاهوت⁽¹⁾.

ثانيا - أنهم وجوديون : لقد بدى الموقف الوجودي واضحا تماما في أفكارهم وفلسفاتهم، ورغم أن مصطلح «وجودية» من المصطلحات التي أثار الكثير من النقاش والجدل حول تعريفها ومضمونها إلا إننا سوف نحسم هنا هذا

1 Herberg, W Four Existentialist Theologians, Anchor Books, U S A 1958, P 2

الاشكال لكي نقرر أن التفكير الوجودي هو ذلك الذي يركز على الوجود tence ولا يركز على الماهية nce كما انه هو الذي يتخذ من ذلك الوجود نقطة بداية لتأملاته الانطولوجية. والوجود الذي نعنيه هنا ليس هو الوجود العام، أو الوجود من حيث هو وجود وحسب، وإنما الوجود العيني الفردي الشخصي. لقد تدعم هذا التفسير منذ وقت كبير كجاردي^(١)، حيث تعارف الناس بفضل الفكر الكبير كجاردي على أن الوجود الانساني والموقف الانساني المفرد هما نقطة البداية في كل فكر وجودي، وأن الفكر الوجودي هو تفكير في الذات الموجودة، بدور حول وجودها، كما توجد في الوجود، وأن هذا النمط من التفكير الذي هو وجودي فريد، يهتم بكل ما في الوجود الفردي من وجود عيني مشخص، وفعل واختيار وحرية، ومن ثم فهو يركز على الوجود الفردي ذاته أكثر من تركيزه على تصور الوجود. والفلاسفة اللاهوتيون مثار البحث هنا من ذوى النمط الوجودي في التفكير من حيث أنهم ركزوا جميعا على الوجود المشخص، لكن هذا الوجود المشخص لم يكن بمعنى واحد عندهم. ونحن نستطيع أن نجد التيار الكبير كينجاردى منبثا في التفكير الوجودي لبرديائف وبور وتيليش على الرغم من أنهم استقوا هذا التيار الكبير كجاردي من منابع غير مباشرة^(٢)، أما مارييتان فقد حدد لنفسه نمطا من التفكير الوجودي أشد التصاقا بالتومائية، فلقد أصر على أن التومائية - إذا ما تعمقناها - «هي الوجودية الحقة»^(٣). ولكنه لم يقصد بالتفكير الوجودي موقفا انسانيا مشخصا، بل فعلا وجوديا، ومع ذلك فهناك نقاط التقاء تقره من الفكر الوجودي للشخصيات الثلاثة الأخرى وخصوصا في معالجته للإنسان والمجتمع.

(١) لنجد من الفهم بوجودية كير كجاردي يمكن للقارئ أن يرجع إلى كتابنا سورين كير كجاردي : مؤسس

الوجودية المسيحية، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، ١٩٨٠

2 - Herberg, W.: Four Existentialist Theolo P 3

3 - Maritain, J. Existence and the Existent, Pantheon 1984, P 1.

ثالثا - أنهم يركزون على الفرد المشخص : لقد أكد الفلاسفة اللاهوتيون الأربعة تأكيدا متزايدا على الفرد المشخص ، حيث اجتمعت الكاثوليكية الرومانية مع الأرثوذكسية الشرقية مع اليهودية مع البروتستانتية على تأكيد تفوق الشخص ، وتفرد ، وتكامله في جميع مواقف وعلاقات الحياة . ولقد عمل الجميع على اعتبار الفرد المشخص حجر الزاوية في فلسفاتهم الاجتماعية . ولقد اتفقوا جميعا على رؤية تحقق الوجود العيني المشخص ، في تجمع لا في عزلة ، وفهموا المجتمع بطريقة ذات نمط شخصي ، من حيث أنه يتضمن علاقة مزدوجة بين إنسان مفرد وإنسان مفرد آخر ، بمعنى أن هذا المجتمع لا يعبر عن نسق من نظم خارجية تتلاشى فيه الذات الفردية وتشوه وتنمحي . وينبغي أن نلاحظ هنا أن اتجاههم الشخصي هذا ينبثق مباشرة عن موقفهم الأنطولوجي والوجودي وليس مفروضا عليهم . إن نمط الانطولوجيا عندهم - وحتى عند مارتان الذي انحاز إلى التومائية - عينية مشخصة ، وكذلك كانت وجوديتهم ، لقد تجمعت مواقفهم الانطولوجية والوجودية والعينية المشخصة في كل مترابط ، كما لو كانت أوجه لمنظور رئيسي واحد⁽¹⁾ .

رابعا - أنهم اهتموا بانعكاسات موقفهم على الحقل الاجتماعي : لم يقتصر المفكرون الأربعة على الانطولوجيا بل اهتموا بانعكاسات مثل تلك الانطولوجيا على الحقل الاجتماعي ، لقد نظروا إلى الآثار الاجتماعية الناجمة عن موقفهم الفلسفي بعين الرعاية والاهتمام ، وكانوا على وعي كامل بالناحية التطبيقية لأفكارهم ، واتفقوا جميعا إزاء ما رأوه أمام أعينهم من اتجاهات تحطم آدمية الإنسان ، وتهدر كرامته ، وتقضي على فرديته وشخصيته كنتاج للمجتمع الآلي المعاصر - اتفقوا - على أن يهاضوا أي شكل من أشكال المجتمعات لا يحقق وجود الفرد تحقيقا عينيا ، ولا يتيح الفرصة لظهور التميز الفردي ، والحرية

الشخصية. ومن ثم أظهرت «الديمقراطية المسيحية» عند مارتان، «والاشتراكية الشخصية» عند برديايف و«المجتمع الحق» عند بوير، و«الاشتراكية الدينية» عند تيليش، إتفاقا ملحوظا فى الأساس رغم وجود فوارق فى التفاصيل.

خامساً - أنهم اهتموا بنواحي فية عديدة : لم ينحصر جهد هؤلاء المفكرين الأربعة على الجانب اللاهوتى وحده ولا على . نب الفلسفى وحسب؛ فهم قد اهتموا اهتماما بالغا بإيجاد نوع من التطابق بين عقيدة كل منهم وبين الحياة العقلية و - فية التى كانت سائدة فى عصرهم. إن هذا لا يعنى بطبيعة الحال إنهم رغبوا فى جعل عقيدتهم أو فلسفاتهم الدينية بخرج عن دائرتها الخاصة لكى تتقابل و تتوافق مع التيارات والحركات الثقافية والفكرية .. إن الأمر كان أعمق من هذا؛ لقد اندفعوا باهتمام بالغ نحو الفن والعلم وميادين ثقافية أخرى يتبدى فيها العمل الخلاق للروح الانسانية، وكانوا على اقتناع كامل بأنه ما لم يرتبط هذا العمل الخلاق بالمنبع الأسمى للوجود، فإنه سوف يفشل ويحبط لا محالة. ولقد شعروا أيضا أن ثقافة العصر تعكس القوى الروحية التى تحركها، ورأوا إنه إذا كانت الثقافة الدنيوية تكسب كثيرا من دائرة اللاهوت، فإن اللاهوت نفسه يكسب كثيرا بدوره من بصيرة فكر وثقافة العصر؛ إذ بدون وجود علاقة للاهوت بثقافة وحياة العصر، فإن اللاهوت يقع فى مخاطرة الوقوع فيما هو مجرد stract وهراء المذاهب الاكاديمية، وانغلاق التخصص الضيق، وذلك بدلا من أن يكون جانبا من الوجود الحى المعاش، يعبر عن عمق أحصيل موجود فى صميم الإنسان، ويمنحنا أبعادا تتميز بالأصالة والروحانية. لقد تميز المفكرون الأربعة بأنهم كانوا «لاهوتيين ثقافيين» (١) فلقد كتب مارتان فى الفلسفة والشعر والفن وعلم النفس

1 - Paul Tillich, (Autobiographical Reflections) in Kegley Cahrless W., & Robert W., Bretall eds op. cit. P. 13.

والسياسة، وأهتم برديائف بالفعل الخلاق فى الفن و الأدب والحياة الاجتماعية،
وانشغل بوبر بعلم النفس والتربية وعلم الاجتماع، وبذل تبليش جهدا كبيرا لكى
يحقق الترابط بين الطب النفسى والتصوير والفلسفة، ومن ثم فهم يستخدمون
اللاهوت فى اتصاله بالحياة والثقافة والفكر، لا فى معزل كامل عنها .

جـ - و أوجه اختلاف :

اتفق المفكرون اللاهوتيون الاربعة إذن فى إنهم أنطولوجيون ووجوديون وذووا
نزعة فردية مشخصة، وبأنهم اهتموا بالنواحى الاجتماعية والثقافية وربطوا بين
فكرهم وبين حياة العصر الذى عاشوا فيه، وذلك رغم أنهم صندروا عن خلفيات
دينية متفاوتة : الكاثوليكية، والأرثوذكسية، والبروتستانتية، واليهودية. لكن أوجه
الاتفاق السابقة الذكر، التى وحدت فيما بينهم، لا يجب أن تعمينا عن رؤية أوجه
الخلافا التى قامت بين طرقهم الفكرية وهو بصدد تناول موضوعات عديدة.

ففى مجال الانطولوجيا نلاحظ أن أصعب شىء على التحديد والوصف هو
تصور الوجود، ومن ثم فلقد أحاطه الكثير من الغموض، وثار حوله نقاش طويل،
امتد من بدايات الفلسفة ذاتها الى يومنا هذا، ومن الأمور العسيرة على الفهم علاقة
الوجود باللاوجود واللاوجود بحوطه الغموض بشكل أكبر مما نجده بالنسبة إلى
الوجود، لكنه ربما - من بعض الوجوه - كان تصورا عكسيا لتصور الوجود. وإذا
عدنا إلى بدايات الفلسفة عند الأغريق فإننا يمكن أن نميز معهم بين نوعين من
اللاوجود Ouk on أى اللاوجود الذى هو سلب للوجود وليس له علاقة به و me
on أى اللاوجود كماكان يدخل فى علاقة جدلية مع الوجود باعتباره القطب
الأصلى المناقض له. إن كثيرا من المفكرين لم يكونوا على وعى كامل بهذا
التمييز، كما أن معظمهم لم يذكر أيا من هذين النوعين استخدموا لكن من
حسن الحظ أن المفكرين الأربعة مثار البحث هنا حددوا ما يقصدونه بمصطلحي

الوجود واللاوجود، ممييزين تماما بين نوعى اللاوجود كما ذكرنا (١).

لقد استخدم مارييتان وتيليش مصطلح الوجود بنفس المعنى الذى وجدناه فى الفلسفة الاغريقية لكن بينما رأى مارييتان-وهو فى تطابق كامل فى هذا مع العرف المدرسى - أن الوجود هو كل ما هناك وأن اللاوجود بمعنى (ouk on) أى العدم واللاكيان، فإن برديائف نظر إلى الوجود على أنه متناه، محدد ووسم الموضوعية بأنها غير - - - - - فالأشياء الموضوعية خالية من الحقيقية القصوى (٢) فلقد رأى برديائف فى اللاوجود بمعنى (me on) الواقع الحق، والمبدأ الخلاق للحرية التى اسمها «بحرية الامكان Meonic Freedom» وهى ذات طبيعة جدلية وليست نمط ما هو محدد ومتناه. أما تيليش فانطلقا من موقفه الجدلى ربط بين الوجود واللاوجود. فالوجود وحده ساكن ثابت عقيم، وهو يصبح متحركا وديناميكيا حين نلحق به اللاوجود بمعنى الإمكان (me on) ومن ثم فلقد توسط تيليش بين موقفى مارييتان وبرديائف من حيث أنه شارك مارييتان نظريته المؤكدة للوجود، وشارك برديائف فى عاطفة «الامكان والحرية» التى يكشف عنها اللاوجود بمعنى (me on)، وإن كان قد ربط بين هذين الموقفين بصورة جدلية.

وتتحرك الانطولوجيا عند بوبر فى اتجاه آخر، إذ هى تذكرنا قليلا بأفلاطون. إن الوجود الحق عند بوبر والذى كان وجودا عينيا مشخصا يظهر فى علاقة جدلية تقوم بين انسان و انسان آخر، أو فى علاقة أنا - أنت يقول بوبر الأنت لن يساعدك فى الحياة .. إنه يساعدك فقط على أن تلمح الابدية (٣). ويمكن أن نستنتج من مثل هذه العبارات أن علاقة أنا - أنت I-Thou تقرنا أو تصل بنا إلى

1 - Herberg; W.: Four Existentialist Theologians, P. 6.

2 - Berdyaev; N.: Dr and Reality, macmillan 1951 P. 28.

3 - Buber; M.: I and Thou, Edinburgh: T. and T. Clark, 1937. P. 33.

عالم الحقيقة، بينما علاقة I-it أى علاقتى بالحيوانات والجمادات تقرئنا أو تبقينا في عالم الظواهر والأسباح إذا استخدمنا المصطلحات الأفلاطونية، ولقد تأكد هذا التفسير من باحث ممتاز هو urc Fredman حين عاب على ايستمولوجيا بوبر التى هى انعاس الانطولوجيته، فلقد استنتج من مقدمة بوبر «لما كنت أنا هو أنا» فأننى أقول أنت» استنتج - أن هذا لابدو أن يتبعه أن «اعتقادنا بحقيقة العالم الخارجى ينبع من علاقاتنا بالنفوس الأخرى»^(١). ومن هنا فإن انطولوجية بوبر ترتبط أوثق ارتباط بعلاقة الوجود باللاوجود ولكن فى ضوء بدلى عيني شخص .

من الخواص الرئيسية لانطولوجيا هؤلاء المفكرين الأربعة إنهم حاولوا تضمين آرائهم عن الوجود بتصورهم عن الله . فلقد ذهب مارتان إلى أن الله هو ملاء الوجود، وفعله البحت، أى أنه الفاعلية الكاملة والتامة لكل إمكانات الوجود، أما برديائف فلقد ذهب خلافا لرأى مارتان إلى أن الله يخرج عن «حرية» إمكان الالهوية . والواقع أن برديائف كان ينظر إلى الله كامكانية بحتة أو قوة خالصة، لأن الله لو كان فعلا تاما، لكان موجودا تحجر فيه الوجود، وهذا هو ما يحطم الحرية^(٢)، فإذا إستعرضنا موقف تيايش من تصور الله لوجدناه يقرر أن الله وجود فى ذاته، ولكن هذا الوجود ليس فعلا حقا كما ذهب إلى ذلك مارتان، إنه نسيج مركب من الفعل والإمكان. من الوجود واللاوجود، بطريقة جدلية تجعل الله خلاقا وديناميا، ويبقى موقف بوبر، وهو يعتبر الله «الأنت الابدى» الذى يتقابل معه الانسان فى حياته الديالوجية الحققة .

1 Friedman, M Martin Buber, The life of Dialougue, universty of Chicago press 1955. P 164

2 Herberg, W Four Existentialist Theologians, P 6

والواقع أننا إذا فكرنا في صوء التباين بين الوجود واللاوجود (بمعنى me on) فيبدو واضحا أن التركيز سيكون هنا على دور اللاوجود أو الامكان أو الحرية، وهذا ما يوجهنا إلى المدخل الوجودي، بالمعنى الكبير كجاردى على الأقل، إن بردبائف الذى اشتهر بعدائه للوجود الفعلى التام، و باصراره على الحرية التى هى وجود ممكن عنده، يعد فيلسوفا وجوديا. كما أن مارتان فيلسوف الوجود الفعلى الكامل أهد نوعا من الوجودية لا تستحق هذا الاسم فى نظر البعض. وبنفس هذا المنطق يمكن أن نعد تيليش الذى جمع بين الوجود واللاوجود بطريقة جدلية ديناميكية وجوديا وما هوى فى نفس الوقت على أن نعى العلاقة الجدلية الحققة عنده بين الموقف الوجودي، وبين الموقف الماهوي وهذا هو ما قام به فعلا تيليش فى كتاباته الأخيرة^(١). أما بوبر فلقد اتخذ الموقف الوجودي بكل رحابته، على الرغم من أن هذا قد جاء خلال علاقة (أنا - أنت) الديالوجية .

وعلى الرغم من كل هذه الاختلافات بين المفكرين الأربعة فيما يتعلق بالانطولوجيا والوجودية، إلا أننا نجد ثمة إتفاقا كبيرا بينهم يتعلق بالنزعة الفردية المشخصة. لقد كان بوبر رائدا فى هذا المجال حين صاغ أسس هذه النزعة فى كتابه «أنا - أنت» عام ١٩٢٣. إن الذات عنده أصبحت شخصا، وهى لا تصبح كذلك حقا إلا من خلال علاقة هذه الذات المشخصة بذوات مشخصة أخرى و «خلال الأنت يصبح الإنسان ذاتا مشخصة»^(٢). إن الشخص - فى - المجتمع هو الحقيقة الأولية، وكل الوجود الحق ينبثق من ملاء علاقة الشخص بغيره. «فالحياة

1 - Tillich ; P. : mal Analysis Religious Symbols-in Harlod A. Basilius ed. Contemporary problems in Religion, Wayne university press 1956, P. 38-44 .

2 . Buber; M I and Thou, P 28

الحقة لإجماع»^(١) ومن خلال تلك العلاقة الشخصية يمكن فهم الإنسان بالله بواسطة العقيدة. يقول بوبر «إن الإنسان يمكن أن يتعامل مع الله كفرد واحد (أى كشخص) وهو لا يتعامل معه قط إلا كأنسان فردى»^(٢) إن الشخص المفرد له كل الأولوية والاعتبار، رغم أنه لا يظهر إلا فى مجتمع .

أما مارييتان فقد ميز بين الشخص person وبين الفرد Individual يقول مارييتان «إن الوجود الإنسانى مشدود إلى قطبين : القطب المادى وهو لا يهتم كشخص حق، وإنما كظلال للشخصية أو للفردية Individuality بمعنى أدق، والقطب الروحى وهو ذلك الذى يهتم به الإنسان كشخص»^(٣)، والشخص يميل بطبيعته الى الاجتماع بالآخرين .. «إنه يطلب عضوية المجتمع لحاجته إليه ولتحقيق كرامته»^(٤) وعند التحليل التهاى «يكرس الشخص الإنسانى نفسه لله على أنه غاية القصوى، ومثل هذا التكريس يتجاوز أى خير اجتماعى ويعلو عليه»^(٥).

ولقد تناول برديائف هذا الموضوع بتوافق كامل مع فلسفته فى الحرية، فالإنسان إنسان بفضل الإمكان الخلاق الذى يتشارك فيه مع الله، وبفضل حرية إمكان يصبح الإنسان شخصا. أما الوجود الفعلى الكامل .. الوجود المتحجر .. الوجود الذى يتشارك فيه الإنسان مع العالم الموضوع فإنه يحيل الإنسان إلى مجرد فرد. (وهنا يتفق برديائف مع تمييز مارييتان بين الشخص والفرد).

1 - Ibid : P. 1/.

2 - Buber, M.: The question to the single one; Between Man and Man, an 1948, P. 43 .

3 - Maritain, J.: The person the Co Good, Scribner's 1947, P 23.

4 - Ibid : P 37

5 - Ibid P 5

يقول برديائف إن العالم كله لا يساوى شيئا بالقياس إلى الشخصية الإنسانية..
الشخص الإنساني الفريد. إن الشخصية الإنسانية هي القيمة العظمى وليس المجتمع،
لو الواقع الجماعية^(١) الواقع إنما نجد في برديائف وبوبر وماريتان «الشخص الإنساني
كمقولة روحية مرتبطة بالله، أو صورة الله في الإنسان... إنه القيمة القصوى في
الأخلاق، والهدف الإلهي في كل وجود إنساني مشخص»^(٢).

لم يعطنا تيليش تأكيداً كبيراً على النزعة الفردية المشخصة بمثل ذلك المستوى
الذي قدمه لنا ماريتان و برديائف، وذلك على الرغم من أنه كان يشاركهما الرأي.
فلقد ذهب إلى أن الفردية لا تصل إلى تحقيقها الحق إلا في الإنسان، يقول تيليش
إن «الإنسان .. متفرداً تاماً .. وإذا كانت الأنواع التي يندرج تحتها الأفراد مسيطرة
في كل الموجودات الغير انسانية .. حيث يمثل فيها الفرد بطريقة فردية الخواص
الكلية لنوعه، فإن الفرد الإنساني يختلف، من حيث أنه يكون حتى في المجتمعات
الكبيرة غاية في ذاته ويعمل المجتمع لأجله، ولرفاهيته الفردية»^(٣). وحينما يصل
التفرد إلى صورته ملة يتحول الإنسان إلى «شخص» (وهذا تعبير آخر لتمييز
ماريتان بين الفرد والشخص) لكن تيليش يرى أن مثل هذا التفرد الكامل الذي
يحول الفرد إلى شخص لا يمكن أن يتم إلا إذا وصلت «المشاركة» Participation
إلى صورتها ملة، أعني إذا وصلت المشاركة إلى ما يسمى بالمجتمع^(٤). يقول
تيليش «المشاركة ضرورية للفرد وليست عرضية، فلا يوجد إنسان دون مشاركة،
ولا يوجد شخص دون مجتمع، فالشخص كذات فردية يستحيل أن يوجد بدون

1 - Berdyaev; N. Slavery and Freedom, Scribner's 1944, PP. 20,28.

2 - Porret, Eugene . La philosophie Chretienne en Russie : Nicolas Berdiaeff ed. de la Baconniere Neuchatel, 1946, P. 128 .

3 - Tillich; P Systematic Theology Vol. 1., University of Chicago press 1951, P 175

4 Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P 10.

وجود ذات فردية أخرى»^(١). ويرى تيليش أن العلاقة بين الشخص وبين الله هي علاقة شخصية^(٢). وذلك على الرغم من أنه يتحدث أحيانا عن «عقيدة مطلقة» Absolute Faith تكون فيها «علاقة شخص بشخص بالله» في حالة تجاوز و تسام لعلاقة شخص واحد بالله^(٣). وهنا هو ما لا يتفق مع موقف ماريثان ويردبالتف .

وإذا انتقلنا الآن إلى سبر أعماق الموقف الأخلاقي عند مفكرينا الأربعة لوجدنا ثباينات عديدة، واختلافات متنوعة تباعد ما بينهم : فلقد كان الموقف الأخلاقي عند ماريثان مرتبطا أوثق الارتباط بالقانون الطبيعي Na Law ومعبرا عنه في الصميم، بحيث يمكن القول بأن أخلاقه كانت ذات طابع قانوني صارم. وفي مثل هذا الموقف يتخذ مفهوم «الخير» معنى خاصا، إذ هو يتمثل عند ماريثان في متطلبات الإنسان الحققة، والتي تتوافق مع طبيعته كموجود مشخص. وتلك المتطلبات المناسبة لطبيعة الإنسان يتم الكشف عنها بواسطة العقل السليم Right Resson وإن كان العقل المستخدم هنا ليس العقل النظري الخالص على حد تعبير كانط، ولكنه عقل عملي، أصر ماريثان على أنه عقل سليم يعمل في ميدان الأخلاق والعمل، ومع ذلك يريد ماريثان تخفيف هذا الاتجاه العقلي، ويرى أن ذلك يتم من جهتين: الأولى «أن المعرفة الخاصة بالموقف الأخلاقي وإن كانت قانونية، إلا إنها معرفة مباشرة، لا تتم من خلال إطار تصوري، ولا عن طريق

1 - Tillich, P. : Systematic Theology, Vol. 1. P. 176 .

٢ - هناك اختلاف بين التفرد Individualization وبين المشاركة Participation فالتفرد ذاتي حر ديناميكي، أما المشاركة فموضوعية حتمية استاتيكية ، والتفرد هو الذي تقوم عليه علاقتنا الوجودية بالله، وليست المشاركة تظهر في ذلك .

Illich; P. Systematic Theol Vol. 1 . P. 243 .

- Tillich; P The Courage to be, Yale university press 1952, P. 186.

الاستدلال، لكنها تتم من خلال الميل، وعن طريق التوافق مع الطبيعة^(١). أو - إذا شئت - عن طريق الحدس Intuition والثانية هي أن التطبيقات الفعلية للقانون الطبيعي لا تظهر قط إلا حينما نأخذ في الاعتبار الموقف الوجودي للإنسانية، ومعطيات الائنولوجيا، وعلم الاجتماع وتاريخ الوعي الإنساني^(٢).

أما برديائف فلقد رفض رفضاً قاطعاً أى نوع من الأخلاق المرتكزة على القانون، ووسم مثل هذه الأخلاق بأنها أخلاق عبيد، لا تعباً بحرية الأفراد، ولا تقييم وزناً لاختياراتهم الحرة لامكانات الوجود. إن برديائف يدعونا الى التركيز في حياتنا الاخلاقية على حرية الامكان. وهو ينفي عبارة كانط الداعية إلى إقامة الأخلاق على القانون الكلي، ويقول متفقاً مع موقفه «لا تفعل بحيث يكون المبدأ الصادر عنه فعلك قانوناً كلياً» ويتابع ذلك بقوله «يجب عليك أن تفعل دائماً بطريقة فردية، وأن تعمل ما يميزك عن غيرك من أفراد»^(٣). إن أخلاق برديائف إذن أخلاق إبداعية، تتسم بالحرية والاختيار، وتحمل مسؤولية تلك الحرية وذلك الاختيار، والتعبير عن ذلك كله في كافة الميادين الثقافية، وكل العلاقات الشخصية.

حاول Tillich أن يجمع بين الجانبين : جانب الابداع والحرية عند برديائف، وجانب القانون عند مارتان، ومن ثم طور موقفاً أخلاقياً ديكالكتيكياً يركز على تصورات الحب، والقوة، والعدالة؛ بحيث نجد الحب، وهو يتمتع بتلقائية حرة، المبدأ الاساسي للعدالة (والعدالة قانون) وذلك لأن الحب «إذا لم يتضمن العدالة، فإنه لا يعدو أن يكون إذعانا ذاتياً مشوشاً، يحطم المحب والمحبوب معاً»^(٤).

1 - Maritain; J. (Natural Law and Moral Law) in Ruth N. Anshen, ed. Moral principles of Action, Harper 1952, P. 102 .

2 - Maritain, J. (Existence and the Existent), P. 49 and (Natural law and Moral Law) P.105 .

3 - Berdyaev; N. the destiny of man, Scribner's 1937, P. 137 .

4 - Tillich; P. Lov; power, and Justice, Oxford university press, 1954 PP. 71-72 .

يقول نيليش «إن الحب يربنا ما هو عادل في الموقف العيني المشخص .. لكن العدالة شكل تتحول فيه قوة الوجود إلى تحقق فعلى كامل»^(١).

إن نيليش يقبل هنا نظرية ثنائية القطب تجمع ما بين قطب الحرية وقطب القانون بصورة جدلية يشوبها نوع من التوتر وليس السكون. وهذان القطبان يكونان أيضا أنطولوجيته التي تبتعد ماوسعها الابتعاد عن الاعتماد على قطب دون آخر، بمعنى إنها تبتعد عن الاعتماد على حرية فرضية غير منظمة وحسب (برديائف) من جهة، كما إنها تبتعد أيضا عن الاعتماد على صرامة وصلابة القانون فقط (ماريتان) من جهة أخرى وتحاول إقامة موقف أخلاقي جدلي ثنائي القطب^(٢).

يبقى الآن الموقف الأخلاقي لدى بوبر، والحق أن الأخلاق عنده ارتكزت على قوله الشهير «أن الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) وذلك من حيث أن الوجود الحق لا يظهر عنده إلا في علاقة أنا-أنت I-Thou إن انسان بوبر ديالوجي .. انسان يعهد بوجوده كله الى الديالوج الدائر بين الله والعالم .. ويقف ثابتا خلال هذا الديالوج^(٤). وفي مثل هذا الديالوج أو الحوار «يتحدث الله الى كل انسان خلال حياته التي منحها الله له مرارا وتكرارا .. ويكون الانسان في مثل هذا الحوار مجيبا وحسب بالطريقة التي يحياها .. وهي حياة منحها الله له»^(٥). وفي مثل ذلك الحوار أو ذلك الديالوج الذي يستجيب فيه الانسان لله يكمن الخير الانساني أو يتحقق خير الانسان. لقد كان بوبر مرتابا في صلابة القانون ومهاجما للبناءات المعيارية، وذلك رغم أنه لم يكتب بمثل اسهاب وغزارة برديائف في هذين الموضوعين. وعن

1 - Ibid., P. 82 .

2 - Herberg; W. Four Existentialist Theologians, P. 12.

3 - Buber; M.I : and Thou, P. 11.

4 - Buber; M. : (Biblical Leadership) Israel and the world Essays in a time of Crisis, Schocken 1948, PP. 131-132 .

5 - Buber; M. (the two Foci of the Jewish) Ibid, P. 33.

للمعيارية كتب بوبر يقول «إن المعيارية ليست غريبة على أى شخص يتحمل المسؤولية .. لكن الأمر الدفين فى أعماق كل معيار أصيل، لا يمكن أن يصل إلى درجة البديهية التى يسلم بها الناس تسليماً دون دليل أو برهان، كما أن هذا الأمر-Com- لا يمكن أن يصل إلى مرحلة التحقق إذا لم نعتاد عليه. والواقع أن مايريد «الأمر» أن يقوله لا يتكشف الا حينما يثار موقف يراد له حلاً لم يطرأ على ذهن صاحبه بعد .. إن هذا الموقف لا يتطلب شيئاً من الماضى .. إنه يتطلب الحاضر .. ويتطلب المسؤولية .. إنه يتطلبك أنت^(١).

إننا حينما نحلل تصور بوبر الاخلاقى تحليله النهائى فإننا منجد أن هذا التصور يتسم بأنه وجودى، ويعتمد على الموقف، ويتطلب الاستجابة الكلية الشخصية للموقف المعين^(٢).

فى ميدان الفلسفة الاجتماعية Social philosophy يتقدم جاك مارتان بفلسفة اجتماعية، - المضمون، واضحة المعالم، وذلك رغم كونها متأثرة أيمما تأثير بموقفه الخاص الذى يؤكد الاتجاه العينى الشخصى، فنحن نجد فى كتاباته عن المسيحية والديموقراطية وحقوق الانسان^(٣) - وهى تلك التى دهبها تحت تحديات الحرب العالمية الثانية - وكذا فى كتاباته المتأخرة^(٤) - نجد نسقا سياسيا واجتماعيا متكاملًا، متأثر بالميتافيزيقا التومائية. إن الإنسان فى نظر مارتان يحمل طبيعة مزدوجة: طبيعته كفرد Individ وطبيعته كشخص Person. وهو كفرد يقول:

1 - Buber, M.: (The education of the actor), Between and, P. 114.

2 - Herberg, W. : Four central theological P. 13.

١ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان :

A. The Rights of man-and Natural law (1943) .

B. Christian-and Democracy (1942) .

٢ - أنظر على وجه الخصوص لمارتان .

A. The person and the Condition Good (1947) .

B. man and the State (1951) .

ماريتان مستخدماً عبارات توماس الاكوينى - «يرتبط بالمجتمع كله كجزء من كل» وهو كشخص وليس مجرد فرد «لا يكون بكل ما فيه وكل ما يمتلكه مجرد جزء من كل سياسى أو اجتماعى»^(١) إنه يكون أكثر من هذا .. إنه يتجاوز المجتمع والسياسة ويعلو عليهما، كما أنه يمتلك حقوقاً طبيعية Natural Rights تتوافق مع طبيعته المزدوجة كعضو فى مجتمع من جهة (أى كفرد) وكمتجاوز للمجتمع من جهة أخرى (أى كشخص)^(٢).

تحدث ماريتان عن الخير، وذكر أن غاية المجتمع وهدفه يتمثلان فى محاولة الوصول الى الخير العام Common Good ، لكنه تابع ذلك بقوله «إن مبدأ التفوق والتميز فى الخير العام لا يمكن أن يتم فهمه بالمعنى الدقيق والحق، إلا إذا اعتبرنا الشخص الإنسانى مقياسه وجوهره. والواقع أن الخير العام يتضمن الإشارة الى خير الشخص .. أساس الخير العام ومبدأه»^(٣). ولقد أقام ماريتان بدءاً من أفكاره تلك ما أسماه بالديموقراطية المسيحية، التى كان لها أكبر التأثير والنفاذ على كثير من الميادين الدينية والاجتماعية والسياسية والفلسفية، رغم إنها أثارت عداءاً شديداً من قبل بعض الدوائر الكاثوليكية^(٤).

أما برديائف فلقد قاده أخلاقه المرتكزة على حرية الإمكان، إلى تأسيس فلسفة اجتماعية تخط من قدر كل المعايير الموضوعية، وكل النظم الموضوعية، من حيث إنها تؤدي الى وأد الحرية وتحجيرها، وإلى إحالة الروح الى موضوع جامد كموضوعات علم الطبيعة. ومن ثم دافع دفاعاً مستميتاً عن نوع من الاشتراكية أسماه بالاشتراكية الاقتصادية Economic Socialism التى تتخذ من الحرية

1 . Thomas Aquinas Summa theologica, 11-11, 46 & maritain, J the person and the common Good PP 60-61 note

2 . Herberg, W., : Four Existentialist Theologians, P. 14 .

3 Maritain, J.: the person and the common Good, PP 19-20.

4 Herberg, W., · Four Existentialist Theologians, P. 14 .

الفردية الشخصية- وهي حرية إمكان عنده- أساسا ولباها لها. ولكي ندرك تماما للمعنى الخاص الذي قصده برديائف بالاشتراكية الاقتصادية علينا أن نرجع إلى تمييزه بين الاشتراكية الجماعية وبين الاشتراكية الشخصية .

ميز برديائف بين نمطين من الاشتراكية : الجماعية e Socialism Call وهي تركز على تفوق وامتنياز المجتمع والدولة على الشخص الانساني المفرد والاشتراكية الشخصية Personalist Socialism وهي تركز على التفوق المطلق للشخص .. وللכל .. على المجتمع والدولة. في الاشتراكية الجماعية «تقدم الدولة الخبز مقابل ثمن عظيم هو أخذ حريات الأشخاص» أما في الاشتراكية الشخصية فإن الدولة «تقدم الخبز لكل الاشخاص أيضا، لكنها تحفظ عليهم حرياتهم، وتمنعهم من الاغتراب عن وعيهم»^(١).

وإذا تعمقنا تمييز برديائف السابق، وأدركنا حقيقة موقفه من الاشتراكية الجماعية والاشتراكية الشخصية، لاستنتجنا أن النوع الثاني من الاشتراكية يقوم على المبدأ القائل «أن الاقتصاد وحده هو ما يكون اجتماعيا، بينما تفر الروح الانسانية ووعي وضمير الانسان من الطابع الاجتماعي، وتبقى عينية مشخصة حرة. ومع ذلك فإن هذا البعد الاجتماعي المتمثل في الاقتصاد وحسب، يمكن تقيده عند برديائف بما يكفل تثبيت موقفه العيني الشخص»^(٢). يقول برديائف «إن تقييد البعد الاجتماعي لا يقوم على أساس حق الدولة أو المجتمع في الحياة الاقتصادية ، ولكنه يقوم على أساس تفوق الحقوق الاقتصادية للفرد، أو من أجل ضمان تلك الحقوق الفردية. ضف إلى ذلك أن على الدولة ضمان التقدم الحر الخلاق للحياة الذاتية المستقلة للأشخاص»^(٣).

1 - Berdyaev, N.: Slavery and Freedom, P.210 .

2 - Herber,g W. : Four tentalist theologi P. 14 .

1 Berdyaev, N. Slavery and Freedom, PP. 150-151 .

والواقع أن جوهر فكر برديايف في هذه النقطة هو أن فعل الدولة المتسم
بضرورة ضمان الاقتصاد الاجتماعي يجب أن يتحول إلى واجب يأخذ في اعتباره
حرية روح وضمير ووعي الإنسان، كما يضمن حرية الحياة الذاتية العينية
للأشخاص. لقد كان برديايف يرى أن التنظيم السليم للحياة الاقتصادية يمكن أن
يقلل من حجم القانون إلى أقل مستوى، وأن هذا يتيح للحب - وهو يمثل الحرية
التلقائية بأسمى معانيها - أن يحل محل القانون، أو أن يتعاضد لكي يحتل مكانا
قريبا منه على الأقل. ونظرا لمحاولة برديايف التحلل من القانون، وصيغ الوجود
والمجتمع بصيغة عينية مشخصة، تلعب فيها الحرية التلقائية التي هي مجرد إمكان
دورا رئيسيا وهاما فلقد وصفت إشراكيته الشخصية بأنها أقرب ما تكون إلى النزعة
الفوضوية، ولعل ذلك هو ما تتطلبه فلسفة مركزة على حرية الإمكان.

فإذا ما انتقلنا الآن إلى بوهر كي نفحص عن كتب فلسفته الاجتماعية، فإن
أول ما نلاحظه هو أن تلك الفلسفة لا تعتمد كثيرا عن تلك التي صاغها برديايف
وذلك بالرغم من أن بوهر قد رفض ما تضمنته فلسفة هذا الأخير من آراء تؤدي بنا
إلى نوع من الفوضوية. إن المجتمع الحق عند بوهر ينبثق من علاقة أنا - أنت
I-Thou وبمجرد أن يصبح الفرد شخصا يتحول التجمع الذي لا رابط بين أفراد
إلى مجتمع Society والإنسان في نظر بوهر هو القادر وحده على أن يقول أنت
Thou (وهذه تصدر من إنسان إلى آخر) وهو القادر أيضا على أن يقول نحن
(وهذا تنبع من واحد وآخرين)^(١). لكن تلك العلاقة التي اعتبرها بوهر أساس
تكوين المجتمع حينما يتحول أفراد إلى أشخاص، ليست ذات طابع إنساني بحت ..
إن الله هو صانع تلك العلاقة المزدوجة I-ou وهو بالتالي صانع المجتمع. يقول
بوهر «ينبغي المجتمع على علاقة حية مزدوجة. لكن مركز تلك العلاقة الحية المؤثرة
وبانيها هو الله»^(٢). فالله إذن هو صانع المجتمع الحقيقي .

(1) BuberM., " t is ?" Betwen and PP. 203, 176.

(٢) Buber, M.. " t is Man?" Op. Cit., P. .

إن الفردية وحدها تخرق المجتمع الحق وتشوهه، كما أن الجماعية وحدها تخرقه أيضاً وتفسده «فالفردية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم فقط جزءاً من الإنسان، والجماعية تخرق المجتمع الحق لأنها تفهم الإنسان كجزء فقط»^(١).

لكن ما هو الحل؟ إن بوبر يقدم لنا تصوراً آخر للمجتمع لا تنفرد به الفردية، ولا تستأثر به الجماعية، وهذا التصور هو تصور مجتمع عضوي Organic Community أو مجتمع مجتمعات Community of Communities الذي يتكون من مجتمعات صغيرة تتصف الخلية الرئيسية فيها بالتعاون والفاعلية.

فإذا عرجنا الآن لفحص موقف تيليش، فإننا سنلمس إسهاما عمليا ضخما قام به من أجل تأسيس نوع من الاشتراكية الدينية. لقد كان تيليش الممثل الأول للحركة الاشتراكية الدينية التي قامت عام ١٩٢٠، ومحركها الرئيسي، وهي حركة لعبت دوراً محورياً في ذلك العهد. والفكرة الرئيسية لهذه الحركة تكمن في أن المجتمع المعاصر، وقد فقد تكامله، واختل توازنه، وخسر جوهر وجوده، وتخلفت فيه النواحي الكيفية الروحية عن النواحي الكمية المادية، يحتاج أشد الاحتياج إلى نوع من الخلاص Salvation، وأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتم إلا بواسطة إحلال شكل من الاشتراكية الدينية محل الثقافة البورجوازية.

ومن هذا نرى أن تلك الحركة استهدفت أن يصبح الدين روحاً للمجتمع، وأن يتم إصلاح المجتمع من جديد حتى يتمكن من التعبير عن الدين^(٢).

لم يبق حركة الاشتراكية الدينية Religious Socialism هذه طويلاً، ولم تدم إلا وقتاً ضئيلاً، ومع ذلك ظل تيليش متمسكاً بأفكارها، داعياً لها، ولم يتردد لحظة في الدفاع عنها، وصمم على إنه «إذا كانت الرسائل السماوية صحيحة،

1 Buber, M., Paths in Utopia, Macmillan 1949, Epilogue,
1 Herberg, W., Four Existentialist Theologians, P 16

فإنه لا يوجد بعدها ما هو أسمى وأعظم من الاشتراكية الدينية^(١).

والواقع أن إصرار تيليش على التمسك بتلك الحركة رغم عدم نجاحها وإنتهاء تأثيرها بسرعة، لا يرجع إلى قصور في أفكار تلك الحركة، ولا إلى عدم جدواها في إصلاح المجتمع، وإنما يرجع أساسا إلى ذبوع أنواع فساد عديدة، وتمسك بالماديات وأخذ بأساليب التكنولوجيا، وإهمال أو تغافل عن كل النواحي الروحية والدينية، ولذلك وصف تيليش المجتمع المعاصر بأنه «خواء كامل» لا يمكن أن تسوده اشتراكيته الدينية.

وعلى الرغم من أن الفلاسفة الوجوديين الأربعة كانوا مهتمين بمسائل المجتمع والثقافة، فإن فلسفاتهم كانت ذات طابع ديني. لقد حملوا رسالات موجهة إلى أعماق أعماق الإنسان، ودونوا فيها ما يرتفع بطموحاته إلى منزلة أسمى وأرحب. وبدأ كل واحد منهم بنظرة انطولوجية، وأنهى بنظرة عن «الخلاص»، وبين الانطولوجيا والخلاص تتوسط مسألة الخطيئة والشر، وتربط بينهما.

لقد ذهب ماريان الذي وسم الوجود بسمه الوجوب - من حيث أن الوجود موجود وما خلاه غير موجود - إلى أن الشر Evil سلب بالضرورة وأنه عدم أو نفى أو لا كيان.. وإنه لا يتقوم من ثم على جوهر يحمل عليه، ولا تكون له أى درجة من درجات الانطولوجيا أو الوجود. والخطيئة Sin شر «يتقوم شر الخطيئة في الفعل على غير هدى من قاعدة أو قانون»^(٢) ومن ثم يكون أصل الشر في الفعل قائما في «النقص أو الخلل» و«الاخفاق في الوجود»^(٣) على أن ندرك أن هذا النقص أو الخلل حر لأنه ينتج عن شر الفعل الحر أو شر الاختيار الحر^(٤). ولقد

1 - Tillich, P., (Autobiographical Reflections) in Kegley, Charles W., and W. Bre, eds., P. 13.

2 - 'tain, J. St. Tho and the problem of Evil, marquette university 164, P. 31.

3 - Herberg, W., Four Existentialist theologians; P. 17.

4 - maritain, J., st. Tho and the Problem of Evil, Op. Cit. P. 33.

حاول مارييتان أن يبين كيف يتج فعل الشر عن اللاشيئية Nothingn أى يخرج من هاوية اللاوجود بمعنى ouk on (اللاوجود كسلب أو نفى للوجود)^(١). أما الخطيئة فهي تجعل الانسان مختل الطبيعة، ميالا للعبث بالقانون ، فاقد الوجود، قاطعا لأواصر الصلة الطبيعية والروحية بالله. ولا يمكن أن يتم الخلاص من الشر والخطيئة إلا بإعادة وتجديد علاقتنا بالله وإعادة تكامل طبيعتنا الإنسانية في ضوء طلبنا وقبولنا وقرارنا بالعناية الالهية. ويعتقد مارييتان أننا إذا جددنا علاقتنا بالله، وأعدنا تكامل طبيعتنا فإن حياتنا سوف تتحول إلى حياة إلهية، فالإنسان في حالة الخلاص يصبح أكثر من ذاته، وأعظم من وجوده وأسمى من طبيعته الانسانية^(٢). يقول مارييتان «لقد أدرك القديس بول الصليبي، والقديس توما الاكويني، وغيرهما من رجال المسيحية أن الهدف النهائي للحياة الانسانية يكمن في تحويلها إلى حياة إلهية، أو أن يصبح الانسان إلها بالمشاركة، وتلك المشاركة تتحقق في السماء ببصيرة ر ، ومجبة جميلة، وتتحقق في الأرض بالإيمان والحب»^(٣).

نظر بردهائف أيضا إلى الخلاص على إنه نوع من التآليه ، وهذه هي نفس نظرة مارييتان، لكنه أضاف إلى ذلك آراء أخرى تتفق مع نظريته في الحرية.

١- يرى مارييتان في مناقشة له عن هذا الموضوع أن الشر يكمن في الفعل بدون قاعدة أو قانون لو أنه هو ذلك الفعل الذي يخرق القانون ويهدره وفي مثل هذا الفعل الذي هو شر يمكن أن نميز بين لحظتين ليس باعتبار الزمان ولكن باعتبار النظام الانطولوجي ، الأولى لا نضع فيها القانون في اعتبارنا وفي هذه نفى أو غياب أو فقدان الخير، والثانية هي الفعل واضمح في اعتبارنا النفي أو الغياب وهذه نفعل فيها مع العدم، وتعامل مع فقدان الخير ، اللحظة الأولى اذن هي لحظة لا اهتمام بالقانون، والثانية هي لحظة فعل تعامل فيها مع العدم أو فقدان الخير (انظر في ذلك

(Ibid,P 31

2- Herberg; W. Four Existentialist Theolo P. 18.

2 Maritain; J the Degrecs of Knowle-dge, scribner's 1938, PP 364-395

يرى برديائف أن الشر بمعنى الأولي يتمثل في محاولة تحويل الروح إلى شيء خارجي وموضوعي، والنظر إليها نظرة موضوعية خارجية شبيهة بحولها إلى شيء من أشياء علم الطبيعة، ويحددها، ويجعلها خاضعة للعلل والقوانين الطبيعية، وما أهد الروح عن ذلك.. إنها ذات طبيعة حرة.. غير... لا تتجراً ولا تبعض ولا تنقسم... لا ترى من الخارج.. ولا تترك كموضوع ولا تتموضع في مكان.. ولا تشكل في شيء.. ونحن نحاول تغيير طبيعتها تلك.. التي نهرب عن الحرية أولاً وقبل كل شيء.. تقع في الشر.

و يذهب برديائف إلى أن الروح الحرة هي الحقيقة ولي هي الخير الحق.. وأن غسة الروح ووضاعتها كما تكشف عنهما النظرة الموضوعية الشيئية تبدى في مستويات مختلفة، منها ما هو أنطولوجي، واجتماعي، ونفسي... الخ، فالوجود استعباد.. إنه «العبودية» ولية للإنسان^(١) وبالمثل تكون النظم الاجتماعية والثقافية، ويكون الجنس وكل الدوافع الانسانية والرغبات والاهتمامات حينما تفسرها تفسيراً موضوعياً إما إذا نظرنا إلى الإنسان كروح، فإنه يكون لمتعد مزدوج الطبيعة أي من طبيعة إنسانية إلهية، أو - على حد تعبير برديائف - يكون «إنسان إلهي»^(٢) لأن «الإنسانية ذات طبيعة إلهية»^(٣). إنسان «يسقطه» أصبح «شيئاً» وسط الوجود الموضوعي.. وهو أصبح كذلك، بسبب تحطم أجزاء من البعد الإلهي فيه. وها هنا يكمن «الخلاص» برديائف وبالتساق كامل مع موقفه، في تحرير الروح Emancipation of spirit وتخليصها بحرية الإمكان من العالم الموضوعي الذي هو - رغم موضوعيته - ما زال و^(٤).

1 - Bardyaev; N.: Slavery and Freedom; P.P. 75-

2 - Bardyaev; N. : The Divine Human, 9, P. 112 .

3 - Ibid: P. 12 .

4 - Herberg; W.: F... lo P. 18 .

لقد رأى برديائف الخلاص (وذلك فى أواخر حياته) كختم أو نهاية و شبكة للحشر. كما رأى أن عصر الروح Age of Spirit هو العصر الثالث الذى يتبدى فيه ما هو غير مرغوب فيها واضحا، ويصبح فيه دين الروح هو دين انسان العصر الثالث. وهذا العصر الثالث الذى تحدث عنه برديائف يعتبر انشاقا طافرا من عصرى الطفولة والشباب، ويعتقد برديائف أنه فى دين الروح .. دين الحرية .. سيظهر كل شىء فى ضوء جديد .. هناك حيث لا سلطة وحيث لا عقاب .. سيصبح أساس دين الروح .. تطورا خلافا و تحولا ابتاعيا .. وتشبها بالله^(١). هناك سيحدث تجديد و ترسيخ لعلاقة الانسان بالله.

أما نظرية تيليش عن الخطيئة والشر والخلاص، فهى مرتبطة أولى ارتباط وفى كل نقاطها، بموقفه الأنطولوجى : فالوجود ذاته الذى هو الله ، له مظاهر أو مستويات أو أبعاد ثلاثة هى : القوة Power أو الأساس الأولى، واللوغوس Logos (الكلمة) أو البناء، والحياة e أو الخلق. وهذه تقابل أ- ب الوجود الرئيسية وهى : المشاركة الفردية، والصورة الديناميكية، ومصير الحرية. إن هذه الأ- ب الثلاثة و التى ترادف الأبعاد الثلاثة عند تتوحد فى الإنسان توحد علاقات ومتوفا .. لكنها تتصارع أحيانا، وتتفكك وتحلل أحيانا ثانية، وتتسم بالفوضوية فى أحيان ثالثة، ومن هنا تظهر الخطيئة ويظهر الشر^(٢).

ويرى تيليش أن الخطيئة والشر يذوان حين التحول عما هو ممكن إلى ما هو واقعى، وحين المرور من نسان كمتخلف فى ساس الابتاعى للحياة الإلهية وفى الرؤية الخلاقة لله إلى إسان ترك أساس الحياة الإلهية لكى .. يجعل ما عليه واقعا^(٣).

1 - rdyaev' N. : D' . . . Human, P.

2 - Herberg; W.: F P. 19 .

3 - lich; P. : Syste tic theology, Vol. I, P.

لقد كان تيليش يعتقد أن الخلق والسقوط F وجهان لشيء واحد .. نعم إنهما مختلفان منطقيًا، لكنهما يتفقان أنطولوجيًا. ومن ثم فإن تحول الممكن إلى واقع يعنى اغتراب الإنسان عن «وجوده الأساسى» واغترابه أيضا عن «أساس الوجود» هو ، وبمعنى آخر إنه يعنى الخطيئة. «الوجود المنعزل» يربط الخطيئة بالعزلة. يقول تيليش «قبل أن تصبح الخطيئة فعلا، تكون حالة اغتراب»^(١). إن الاغتراب الوجودى يتخلل الوجود فى حالة سقوطه بعد خلقه ، كما أن تمزق وحدة الوجود، والتي تجعل قوته مضادة لبنائه وكلمته، بينما يصبح البناء أو اللوغوس فيه مغايرا للقوة والخلق، هو الذى يوجد قوى شيطانية، تخرب العالم الأرضى، الذى يسقط فيه الانسان، وتهلك الحياة الإنسانية الحقة، وتهدر الثقافة وتعرضها للخطر.

إن الانسان فى «طبيعته الأساسية» عند تيليش و من التامهى واللاتامهى، وتلك الوحدة هى ما يدعوها تيليش بالضبط «بالإنسانية الالهية»^(٢) حيث يشير التامهى إلى الانسان، ويعبر اللاتامهى عن . لقد ظهرت تلك الوحدة فى أسمى صورة لها فى «يسوع المسيح» ، ذلك الانسان فى التامهى ... أو ذلك الإله بدى زمانى متتامى حين تجسد فى تاريخية فى انسان زمانى متتام تاريخى .. إنسان يسير ويتحرك وينمو، ويتحمل عن معاصره الإنسانين كل صنوف العذاب والآلام، ورغم ذلك يقودهم نحو خلاصهم الأبدى. إن تيليش يرى فى مفارقة x P^(٣)، والواقع إنها مفارقة مطلقة تفر من كل منطق، وتستعصى على أى فهم، وتهرب من كل فكر.

- 1 - P. : of F a P.
155.
2 - Ti 'ch, P. : (A interpreta of of)
Quarterly , Vol. J - 1 9 .
3 - He W. : F ogians P. :-

نعم أن الطبيعة الأساسية الحقبة للإنسان تكمن في تلك الوحدة التي تصهر
التناهي في اللاتناهي. وتوحد بين الزمانية والابدية .. بين الانسان و... ، ومن لم
تحقق الطبيعة الانسانية الالهية^(١) .. لكن هذه الطبيعة الانسانية الالهية تتفكك أحيانا
وتتمزق في الإنسان، وما هنا تكمن مأساة السقوط : مأساة الطبيعة الأصلية التي
باعدت بين الطبيعة الأرضية للإنسان وبين طبيعته الإلهية منة في روحه. لكن ما
هو الحل ؟ إن تيليش يرى هذا الحل في الخلاص، والخلاص عنده يتكون من
إعادة وتجديد وبناء تلك الطبيعة الانسانية الإلهية في موجود جديد ..

وهو أيضا يمثل لحظات التبدى أو الكشف الروحي من حيث إنه : نهائي،
وكامل، وغير متغير، كحادثة التبدى الأصلية ليسوع المسيح، الذي كان حاصلًا
على قوة الخلاص، وقاد الناس نحو خلاصهم الأبدى^(٢). فالخلاص من طبيعة
إلهية عند تيليش كما كان عند مارتان بورديايف، وأن كانت نظرة تيليش أكثر
عمقا، وأعظم نفادًا .

لكننا لا نجد تلك النزعة التي تنحو نحو خلاص الإنسان عن طريق إعادته
للطبيعة الانسانية الإلهية عند مارتن بوبر. إن لقاء I- ou عنده مواجهة أو لقاء بين
شخص و شخص آخر، دون أن تكون هناك مشاركة في الوجود الإلهي (إن بوبر
يبدو هنا أقرب إلى البروتستانتية الراديكالية أكثر من تيليش البروتستانتى) ولما كان
اعتقاد راسخا في أن «الحياة الحقبة اجتماع»^(٣) فإنه يرى - متفقا في هذا مع
بورديايف - أن الشر الأولى يتمثل في من تشخص الحياة عن طريق
سيطرة علاقة I-it (وهي علاقة تربط الشخص بالجمادات والحيوانات) على علاقة
I- ou^(٤) (وهي علاقة تربط الشخص بشخص مثله) نعم نحن نجد خلال

1 - Tillich; P. : (A Reinterpretation of ... of in tion)

2 - ... ich; P. : S ... c ... l , Vol. 1, P. 1 .

3 - Buber, ... : I ... thou, P. 11 .

4 - Herberg, W., : F ... P. 21 .

الحالات الواقعية للوجود ، أنه بدون It لا يمكن للإنسان أن يحيا، ولكن إذا حيا بها فقط فإنه يصبح غير جدير بأن يكون إنساناً⁽¹⁾. إن الوجود الإنساني الحق، هو وجود في علاقة II - I لكن عالمنا هذا هو عالم لا يستطيع أن يبقى فيه الإنسان داخل هذه العلاقة وحسب.

فلكى نعيش نحتاج إلى أن نعرف أشياء، وأن نستخدمها، بل إننا ننظر إلى الموجودات الإنسانية نفسها على إنها موضوعات، وهذا يعنى إننا لكى نعيش فإننا نخط من أشخاصنا وأشخاص آخرين. ونقلل من إنسانيتنا وإنسانية آخرين أو نهبط بها إلى درك أسفل. وهذا نلمس أكبر «خطأ» يهدر وجودنا، ويقضى على كرامتنا الإنسانية كأشخاص، ولقد سمى هور تلك الحالة المتسمة بالانكسار «بالانهيار العنيف للحياة»⁽²⁾.

إن سيطرة I-It على II - I تحطم المجتمع، ومن ثم تحطم الوجود الإنساني الحق، ذلك لأن الذات الإنسانية لا تصبح I قط إلا من خلال علاقتها بـ Thou. وفي مثل تلك السيطرة يفقد الإنسان مقدرته على ذ القرار الأصيل. ويفقد حرته. يقول هور : إن من يترك علاقة أنا - أنت II - I ، ويترك سيطرتها على I-It هو - در وحده على اتخاذ القرار، وعلى ممارسة حرته⁽³⁾. إن الخطيئة الأولى عند هور تمثل فى «العزلة المغلقة» ففى مثل هذه العزلة يقترب الإنسان الخطيئة الأولى، ويركب أول جريمة .. جريمة بقاءه مغلقا على ذاته⁽⁴⁾ متوهما بأنه حاصل على الاكتفاء الذاتى .

أما الشر فإنه يتخذ عند مجالا أوسع، واتساعا أرحب، ذلك لأن

1- : I thou, P. 34 .

2- rg, W.: F P. 21 .

3- Bu , M.: I Tou, P. 51 .

4- r, : (t is ?) tw Man, P. 1 .

الإنسان المخطئ حين يقطع أواصر العلة بجارء، فإنه يقطعها مع الله أيضا.

يقول بوبر «إن العلاقة الحقبة بالله لا تتحقق في الأرض، إذا فقدنا علاقتنا بالعالم وبالإنسان»^(١). أن الاكتفاء الذاتي الذي يحطم علاقة I - I بين أشخاص الإنسان، هو في الواقع إكتفاء ذاتي يحطم علاقة الإنسان بالله، ومن خلاله تنبع الأكلوية الكبرى أو الوهم الأعظم «التي يدعى فيها الإنسان أنه خلق ذاته بذاته»^(٢).

وإذا كانت العزلة المعلقة للإنسان، والتي تقطع أواصر العلاقة، هي منبع وأساس مأساة الإنسان، و بؤس وجوده، فإن الخلاص هنا لا يمكن أن يعنى سوى العودة إلى العلاقة to Relation. إن هذه العودة تمثل أمرا حاسما في فلسفة بوبر الدينية: ففيها تعود أواصر العلاقة، لا علاقة I-it لكن علاقة I - I، وفيها يعود إلى الشخص وجوده الحق، وفيها يصبح وجود المجتمع وجودا حقا.

ويرى بوبر أن تلك العودة هي «معجزة العناية» وأن تلك العناية بمنحها لمن يشاء^(٣). وبدونها ليس ثمة شيء : لا عودة، ولا علاقة تربطنا بالله، ولا خلاص. إن على الإنسان أن يبدأ، أو أن يبدأ باتخاذ نقطة البداية، ورغم أن «العناية» مشار اهتمامنا البالغ، إلا إنها ليست موضوع طلبنا. إن حريتنا حقه، لكن العناية قد تمنع ممارستها. يقول «الشخص ي يصنع قرار، يعلم أن قراره ليس وهما ذاتيا. أو أكلوية كبرى، أما الشخص الذي يفعل، فإنه يعلم بأنه كان ويكون بين يدي الله»^(٤). نعم إن بعد مفارقة.. مفارقة لا يقبلها العقل، ولا يقرها المنطق، لكن «العودة» وإن استطاعت التعبير عنها على هذا النحو، فإنها لا تستطيع أن تحلها.

- 1- Buber, M., (the Silent (on) At g, Judaism, F, Sturus, and Young, 1 2, P. 39.
- 2- idman, M.S.: Buber: the life of ouge, P. 107.
- 3- Buber, M. : p poetic Faith, 1949, P. 52.
- 4- Buber, M. : (The Faith of Jau) and the world, P. 17.

إن العودة لا تحدث إلا خلال مباشرة الحقيقة بين الإنسان والله .. ورغم ما
يتبدى لها من مظاهر سيكولوجية وذاتية - وهذا أمر طبيعي - إلا إنها ليست ببساطة
حادثة نفسية^(١) . إنها - يقول بوير - تستحوذ على الشخص كله ، ولا تنفذ إلا
بواسطة الشخص ككل^(٢) . إن الحياة الانسانية كلها ، الانسان إلى ، ذلك لأن ،
العودة ، التي تؤدي بنا إلى الخلاص ليست ، عودة دنيوية ، يمكن أن يستقر فيها
الانسان ... إنها ، عودة ، طرف أصلي فيها ، والانسان كشخص هو طرفها
الثاني . وما هنا يتوافق بوير تماما مع بع الوجودي والديالوجي لتفكيره .

- 1- rberg; W. : . . . theologians, P. . .
- 2- ber, M. (The Fait of Jaudaism) op. Cit. P. 20 .

من الاستعراض المركز لمواقف وأفكار الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة :
ماريتان، وبردباث، وويلش، نستطيع أن نلاحظ أن فلسفاتهم كانت ذات
طابع نسقي *Syste* ، تكشف كل فلسفة منها عن تصور رئيسي يربط تماما
مع مجموعة التصورات الثانوية، التي يتكون منها ومن التصور الرئيسي نسقا متكامل
البنيان، جميل التشيد. لقد تمثل التصور الرئيسي عند ماريتان في «العقل السليم
ght n ، أو القانون، بحيث أصبح المنطق هو، العقل السليم في التفكير،
وأصبحت الأخلاق، هي العقل السليم في مجال العمل أو السلوك، وأصبح الفن،
هو العقل السليم في الصنع والابداع». أما التصور الرئيسي عند بردباث فلقد
تمثل في، الحرية *m* والابداع أو الخلق *tion* ، في حين تمثل التصور
الرئيسي عند بوهر في العلاقة *lation* أو الحوار *ouge* العلائقي، أما ويلش
- آخر هؤلاء الفلاسفة اللاهوتيين - فلقد تمثل التصور الرئيسي عنده في
الوجود *Being* .

ونلاحظ ثانيا أن ترابط فلسفة كل واحد من الفلاسفة هوبين الأربعة،
يرجع أساسا إلى إنهم قدموا أنهم وتصوراتهم بصورة نسقية، يترابط فيها تصورهم
الرئيسي مع تصوراتهم الثانوية أو المشتقة في كل واحد لا تناقض فيه ولا تقطعات،
بحيث يمكن القول بأن نسق كل واحد منها يتميز بالاستقلال والاشباع وعدم
التناقض، بالإضافة إلى نسقيته وترابطه.

ونلاحظ من جهة . أن كل واحد منهم كان متأثرا بالخلفية الدينية العريضة
التي انبثق عنها، وإن كان ذلك قد تم بكل تفرد وأصالة : فلقد نفذت العقلائية
المنهجية للمدرسة الكاثوليكية في كل صفحة من أعمال ماريتان، تماما كما نفذ
الاتجاه الروماني للأرثوذكسية الشرقية في كتابات بردباث، وبالمثل فلقد كانت

أعمال وكتابات مفعمة بالشخصيات الدينية التي و - الديانة اليهودية، أما
تيليش فلقد اعترف صراحة بأن تأملاته الفلسفية الدينية أربطت أوثق ارتباط بالنزعة
الانطولوجية اللوثرية الألمانية. نعم أن كل واحد من هؤلاء عاش وفكر على الحدود
المتاخمة، ومع ذلك كان ممثلاً لاتجاهه الديني بطريقة لم نعهدها من قبل .

وعلى الرغم من أنهم قد صدروا عن خلفياتهم الدينية، فإن تفكيرهم لم يكن
محدوداً فقط بحدود اتجاهاتهم الدينية، ولا حتى بحدود مجتمعاتهم، فلقد نقلت
أفكار كل منهم عند كل المتهمين بالمسائل الدينية - أياً ما كانت اتجاهاتهم - بل
نقلت إلى كل الدوائر الفكرية والعقلية أيضاً؛ فحينما ظهرت أعمال لأول مرة
باللغة الانجليزية، قرأت على إنها جزء من هوت البروتستانتى من جهة، وعلى
إنها معبرة عن تيار هام من الشخصية الكاثوليكية من جهة أخرى، وذلك برغم أنه
صادر عن خلفية يهودية. أما أعمال مارتان فلقد حازت قبولاً عريضاً من
البروتستانت واليهود و الكاثوليك، على حد سواء، ومن الغريب حقاً أن نجد
اهتمامات الكاثوليك والبروتستانت بكتابات برديائف أكثر اتساعاً، وأعظم عمقا من
اهتمامات الارثوذكس الشرقيين بتلك الكتابات. أما تيليش فلقد أصبح المفكر
البروتستانتى المفضل بين اللاهوتيين الكاثوليك فى إنجلترا، وله شعبية هائلة الآن
وسط بعض الدوائر اللاهوتية اليهودية.

لكن ذلك كله لا يمكن أن يجعلنا نتغافل عن النفاذ البالغ لفكر هؤلاء فى
الدوائر الفكرية والعقلية والفلسفية والاجتماعية والنفسية؛ إذ وجد أصحاب هذه
الدوائر فى فكر الفلاسفة اللاهوتيين الأربعة توضيحا لخبراتهم، وتعميقا لفهمهم
بمسائل ظنوها لا تتصل إلا بالوحي و الحقائق الكشفية العلوية، لقد تطلع
الفلاسفة وعلماء النفس ورجال الطب والتعليم والفن والتاريخ والنقاد و ب
وغيرهم من مختلف الأوساط والاتجاهات إلى قراءة أعمال مارتان و برديائف

وبور و تيليش لكى يجدوا فى تلك الاعمال معنى جديدا لثقافتهم الراحنة، ولكى
تمدهم الأ رائدة فيه بالتجاهات تعينهم على نقد تلك - فة.

ويمكن أن نجد الفلاسفة اللاموسين كممثلين بمعنى آخر : فلقد كانوا
بمثابة المنظرين من الخطر الذى سيواجه الحقبات اللاحقة لهم، كما كانوا شعلا
مضيئة لحركة فكرية جاهدت ضد التيارات الوضعية والعلمانية والطبيعية التى سادت
العالم فى عصرهم : وازدادت اتساعا وعمقا فى الفترات التى جاءت بعدهم. إن
كل واحد من هؤلاء شعر فى وجوده - من بالقلق الميتافيزيقى - أى أصاب رضاء
العالم المعاصر بالتشوية كما شعر كل منهم - فى نفس الوقت - بالاشتواء
الميتافيزيقى الذى لا يمكن أن تخمد القشور . فة لميتافيزيقا القرن التاسع عشر،
ومن هنا أصبحوا روادا لتفكير جديد .

القسم الثانى

البنويّ فى انثر . لوجيا
موت سارتر منها

بقلم

الأستاذ الدكتور

. الو . جعفر

الفصل الأول

علوم الإنسان والانثروبولوجيا

مطل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) : : : علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الانثروبولوجيا .
- (٦) معنى البناية أو البنيوية .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي : م الانسان :

قبل ان نتحدث عن الانثروبولوجيا بوجه عام والانثروبولوجيا البناية بوجه خاص لابد لنا من ان نحدد الموقف بالنسبة لوضع الحال لما يسمى بعلوم الانسان .

يتملك العديد من . حثين بالتمييز بين علوم السانية وعلوم اجتماعية (١) .
وهم يهدفون من ذلك الى وضع الجانب الفكري في مقابل ما هو مكتسب .
تأثير الظروف الطبيعية او الاجتماعية . ويرى جان ياجيه (٢) ان هذا التمييز لا يكون له معنى الا اذا تمكنا من ان نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بوجه خاص . وحيث ان هذا الفصل غير ممكن بدليل ان الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتقاء الى مجتمعات . على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لنا فان هذا كله يجعلنا نميل الى عدم اللوافة على اى تفرقة بين العلوم للسماه اجتماعية والاخرى للسماه انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يختلف من حذته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلوم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget, Epistémologie scientifique de l'homme, (ed. 1^{re}), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضاً نماذج مجردة سبق تطورها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التناوب خطر إضعاف للعلوم الإنسانية والتحصن على أصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كوت لنفسها بعض الطرائق المذهبية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأهدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعني أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغي أن نهمّل الإنسان . فإذا كان المنطق هو المنطق من البديهيات فلا بد عندك من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على البديهيات .

المنطق إذن ينتمي إلى العلوم المضبوطة وبيعية كما ينتمي لعلوم ناس (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بنائات منطقية رياضية هي نتاج ط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم يتجرب في حلز لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته متغيرة عن حركة جدلية بين الإنسان وبين الموضوع للدروس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيداً وإكثراً

(1) P. .
Ibid.,
Ibid., P. 1

صعوبة تحمل مسكاة منفصلة في دائرة العلوم، *carcle des science* ، وهي باعتبارها علوم الانسان للدارس ، *Sciences du* الذي يثنى به باقي العلوم ، لا يمكنها أن تفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان للدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء خلاقة بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولة الاسجام الداخلة لدائرة العلوم هذه .

علوم نسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور للعالم لا يضع في اعتباره فقط للعارف المكتسبة والمعارف ، ولكن أيضا المعتمات والقيم المتعددة . نسان في كل انشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة في القرن سابع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضاً للخطى . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكاناً هاماً في تفكير سفة معاصرين أمثال ميلوبرتي وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والاثولوجيا نور تكوين فلسفي (٢) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الاثنولوجية عند لين ستروس لها هي نفسها بعدا فلسفياً سنحاول أن نلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان بياجيه في فصل بعنوان : العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى ، :

(1) P. ،

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, 1966, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAG Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه يتخبط دائماً في اتجاه
 فلسفي أو إيديولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث
 الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يخص
 بعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأميركية التي أرسى
 دعائمها لوك وهوبز والتي أ - - - تقلبنا لدى الإيديولوجيات الأنثروبولوجية
 والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت
 لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (1) ».

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية
 لكل من فريزر أو لين بربل أو لين ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا
 معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى
 الشعوب التي يندسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوانين ترابط
 الأفكار التي نكلم عنها الأولى أو النسبية المنطقية التي بها الثاني أو البنائية عند
 ك ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي
 الأقرب إل نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب
 نفوس هؤلاء . حزين (2) ».

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم :
 فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) . . , p. 81-

(2) 'd., p. .

تحليل هليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتل مكانا هاما
فى تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل
المادية التاريخية والوجودية تصر على انحراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا)
فى الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت
تجديداً لإعتبارات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا
ممكنًا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث فى علوم الإنسان المختلفة يميل الآن -
فى فرنسا - إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فمن الواضح مثلا أن علماء النفس
اليوم أكثر استجابة للنموذج الذى - أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر
من استجابتهم لإمكانية إقامة عليهم على أسس فلسفية مأخوذة من فيزيولوجيا
هرشل H . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه
كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهج التحليل أكثر من إهتمامهم بفلسفة
التاريخ. وسعى موقف لينى ستروس فى الأنتولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض
الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن
نذكر أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . قلنا الأخير - عن
اليقين وبالنسبة إلى المنهج - أثبت جدارة حقيقية . وهو لهذا - عن
الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الإنسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en F. p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

نمت أربع (١) هي :

(١) العلوم النوميثيقية Sciences nomothétiques أي تلك التي تبحث عن استخلاص دقوانين ، بمعنى أنها تسمى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبيا ويمكن التعبير عنها في صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسمى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تطبيقية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الاقتصاد وعلم السكان هي بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم ربحية وهي التي يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم نورية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هي المديرية باسم علوم الإنسان ، وليس معنى هذا أنها هي فقط التي تهتم بالإنسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هي علوم الفئة الأولى التي يمكن أن يطلق عليها لفظ علوم ، بالمعنى الذي في العلوم المضبوطة .

الاشروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوميثيقية ، وهي في محاولتها لأن تحنو - لعلوم المضبوطة يراجها ما يواجه سائر العلوم النوميثيقية من صعوبات في التحج .

(1) I . , p.

(2) Ibid. , p.

صعوبة الأمر في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم الترمومترية يتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلا شك تقتصر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المفاهيم . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم الترمومترية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأشروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلا شك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتبارها موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتبارها هو الشخص الذي يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المحيطات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورة لتفسير المنطيات .

ظهور أشروبولوجيا :

إن التركيب الفكري لكلمة "أشروبولوجيا" يعني أنها العلم الذي يدرس الإنسان . ويرى ليس ستروس أن "الأشروبولوجيا هي نوع للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والبيكلوجية وجماعية لكل أنواع السلوك" (١) .

ظهرت الأشروبولوجيا قبل ظهور علم اجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج في عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) - Stra : Introd n a L' " 1 e & Anthropol " , P. U. F. 1 ,

P. V.

(2) ifin , mots Cles de La Sociologie, vat, T 1972, p. 16.

العوامل التي جعلت يتقدم علم الأنثروبولوجيا مذنب التطور والتقدم التكنولوجي والدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبله رونغ ؟

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

١ (الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تهتم بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من الصور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية جناس .

٢ (الاثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا فية أو الاجتماعية . وهي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها مباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت الإثنولوجيا كعلم عندما نهذ على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر اهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد في تحديد العلاقة مع الشعوب للمستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

٣ (الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة الإنسان ككائن بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

Linguisti

٤ (علم

(1) d, p. 17.

(2) nt p , "Lévi - ", (Psychothèque, éditions U ' tai), 1 0, p. .

(3) Golfin Jean, " mots - clés de la 'o 'e", p. 18.

وفي السنوات الأخيرة نرى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً
جديداً، فهو الآن يعنى ونظرة إنسان، *Das Vindon f' h*
أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو :ة تدور حول موضوع
الإنسان، أى ظاهر ما يسميه جولفان *Golfan* : الأنثروبولوجيا
المنهجية *Anthropologie doctrinale* (١). وعلى سبيل المثال نجد
جولفان بول سارتر يرى فى إقامة «أنثروبولوجيا فلسفية» السبيل الوحيد إلى
فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع :ى وثقى
الدراسات الأنثروبولوجية للمرأة، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي،
وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢).

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن لينق ستروس رغم حرصه على أن يفتوه
للأنثروبولوجيا علمية هى الأنثروبولوجيا :ية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت
يمكن أن نسميه «أنثروبولوجية».

معنى البنى :

يرى البعض أن «البنائية» يعنى أن، فى الإستعمال مع ،
جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» .
أما دائرة معارف لاروس (٣) - أوردت أن :ية ليست مذهباً إنما

(١) *Ibid.*, p. 18.

(٢)كتور زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . (مكتبة مصر-
الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨).

(٣) *E und : Lévi*, Seghers, Paris, 1 0,

P. *in* ro cy ps
(٤) *V. : S*

A a Z, 1 .

لكنه شتجا وإنما من إجماع دام فبحث في العديد من العلوم الإنسانية بهدف إلى
 فهم الحركة الإنسانية بردها إلى كل منتظم . bio Org . ويطلق
 كبير أمار Andre Chamberland مع ما أوردته دائرة معارف . لا يصرح
 ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري مباحث
 موجود لدى فلاسفة مثل فوكو chel Foucault صاحب الكلمات
 والأشياء ، ولا كان لها صاحب كتابات ، Ecris .

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار على مهد له إنتشار المنطق
 الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو . ترتيب العناصر
 المعدة لتشكيل الكل .

ولتوضيح معنى البناء أورد كبير أمار المثال الآتي :

.. وإن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيرا أو تفجيرا إلى قطع صغيرة ..
 يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك تفعل نفس الشيء مع
 أجزاء جسم السيارة لعرف استخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة
 كوسيلة للانتقال أي الاتصال . و الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع
 العناصر المكونة للكل أي البناء .
 ويبني أن لذكر بأن . هي أيضا وسيلة اتصال . و تبة أو الوظيفة
 التي هي تود . . . القوي .

Mette ille, cette fonction commande sa structure.

(١) تيشيل فوكو . هو فيلسوف ورجل فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا
 له بحثا مستقيما بعنوان البنية بين العلم و لغة عند تيشيل فوكو ، نشرته
 دار . أما ج . فير طيب . في القرن . فرنسي (١٩٠١ -) .
 ربما يفتي .

فلم اللغة بهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسع البناء بأن يمارس وظيفته ، (١).

والبنائية تظهر أيضا كتيار على عند لينق ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البنائية. وهو يعتبر سبب الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل لك والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمحة المنهج البنائى (أو البنيوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل لينق ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف لينق ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم لينق ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى ستعرض لها فى الفصل القادم .

(1) bard, et in . 'cti 're
grandes phil phies', Privat, Toulo , 1 , P. .

الفصل الثاني

المش الإثنولوجية وجراحة الحل . ليفي ستروس.

ويتم:

(١) الإجماع ويعني د.

(٢) الإجماع الوطني.

(٣) ليفي ستروس وعلمه الأثيرة (المجولوجيا والماركية والتحليل

النفسي).

(٤) علم.

المشكلة الاثنولوجية وجراءة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للنُظُم الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synth . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه . وإذا كانت مرة للاجتماعية لحظة ، كانت " يستطيع الاثنوجرافي أن يسطر لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من المعطيات يلاحظ أن منه . مرة للاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

ولذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العديدة إلى الو : فما للعمل إذن ؟

ظهر اتجاهاً للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه زيجي القارن ، و . الوطني .

اتجاه التاريخي القارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف في من القرن سبع عشر عند أمثال تابور Ty (١٨٢٢ - ١٩١٧) نجلزي وفرايزيوس F مريكي (١٩٤٢ - ١٨) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات نسانية ، أما اعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

لتطور (١) . ولذا فهو .. عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تبعية التطور
L'ne Loi génétique d' 'voluti ، أى أنه .. مراحل التطور

لكي يفهم نظام تابع النظم الاجتماعية .

والشككة هنا أن نحدد محرك أو معيار التطور الذى يجب أن نتسك به .

أى درجة التثنية الاجتماعية le degré de Socialisat

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كية .. المتوفرة

فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع ... الخ . أن البحث عن منه

المعايير يجمعنا أمام عدد لا يحصى من القوائم المتنايرة (٢) فضلا عن أن التاريخ

المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور

ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدين على صدقه ، كما أنه مزج وبيع

بفلسفة التاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول لينى ستروس (٣) : إن تعدد

الصور الاجتماعية متشرة فى .. على نحو ما يراه الاثنولوجى ، يجمعها تظهر

وكانها نسق غير متصل الحقائق . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أو عامل

الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن

الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة .. ويلاحظ لينى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale»,
n, 1 , P. 6.

(2) I ... , P. 6 .

(3) VI - STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon,
1 2, p.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتراكه على خطأ منهقي ، فإنه مع ذلك تكذيبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافة متنتفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يخص تطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة - الخ .) .

ويرد ليفي ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه رينى فيما يخص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لانه فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نذق من التمثلات Un de représentations . هكذا كان استعمال الشوكه كل في أوروبا ، واستعمالها في بولنيزيا لنفس الغرض ووجبات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية i l'école diffusie فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي - لسان الله Ca في البرازيل بالرسم على أجسادهم ، فالتماثل تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-S AU Claude, «Race et Histoire», Un s, 1952, P, 252.

(2) VI-S AU , «Anthropologie Structurale», P. 7 .

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة و Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض انتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل اقتراضيا ولايتبولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنق (٢)

وينتظر د ليني ستروس :

« إن ما يحمل هذه الدراسات مخبة الآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الثورية والاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق استعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بروس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث ربحية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضع للمقارنة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن رينج يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه ، فإن بحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid ., P. 273.

(3) Ibid ., P. 9.

(4) Ibid ., P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ ، ستزد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جذير
بأسسه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو البنية ، (٢) .

وأدرك فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير .
وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بشأن معين على أنه
يشمل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف
دبئية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته .
وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالبوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢)
ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء إلى تاريخ
وكرسا جهودهما لتحليل الآتي *l'analyse synchronique* لعناصر الثقافة
المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، آداب ، مؤسسات ،
تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا
يتمتع التركيب الإثنولوجي (٣) .

synth ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط لقراءة ننقل
نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمع بفهم
هذا ختلاق أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة
أن الوظائف الاجتماعية تتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid., P. 15.

(3) MIL R Louis, *Le Structuralisme psychologique*,
(Nations Unies 1970). P. .

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء ، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي . الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون لسقا ، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية ، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة السانية واحدة وعامة .

يرى ليفي ستروس أن تصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité . فالتاريخ مستبعد ، وأيضا المقارنة ، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي ، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد ، القرابة ، إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسبولوجيا الوصفية ، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال théorie la m 'cation.

وقد أجبر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر ومانموذج لكل نظم الروابط ثلثة (٤) وحيث أن وظيفيين يخطئون

(1) G Laro cyclopédique. Supplément de A à Z 1 .(Voir S turalisme), P. 814.

(2) .On 'al ction, Journal of the Royal Anthropology Institute, 1 , Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS ude, .Anthropologie Structu ,P. 17.

(4) Ibid. P. .

بين البناء الإجتماعي وبين العلاقات الاجتماعية ، لنا فن أبحاثهم لا تخرج من
التجريبية . pi .

ولما كانوا يقتصرون على الماش *la vécu* ويعتبدون شعور ، فانهم
لذلك يظنون على السطح . أما لينى ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية
أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة مذهب الانجماين الكلاسيكين في
المشور على حل للمشكلة الانتولوجية يحدونا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع
بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما ما ميرزوبونتي (١) تلخص في أن المدرسة الفرسية بعد
دوركيم ولبني بريل كان يتعمها العبور إلى الآخرين *l'accès à l'autre* رغم
أن منا هو نفسه تعريف الانتروبولوجية . فالانتروبولوجيا الاجتماعية على يد
دوركيم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية ، كالأشياء ، . ومن في
عائلاتها لتحديد اختلط الجانب الاجتماعي بالجانب النفسى . وهنا . التسليم
بأن يكون الوجدان *afféctive* مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً
في الإنسان ، أى هو . يستصحب على التفسير (٢) . أما لينى بريل فقد كان
مفهوم العقلية ، قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية في موقف جلد
من الصعب تحطيه .

وعلى ذلك فقد كانت شروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) M. LEAUC-NTY, Maurice : *Eloge de la philosophie*
(Idées, Gallimard, 1), P. 147.

(2) PIAGET Jean, *Structuralisme*, «Que sais-je ? » P. .

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه . وبدأ الأنثروبولوجي و له
 يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان -
 التوغل في الموضوع والاعمال به . وكان السؤال الملح الذي يمرض نفسه في
 هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لنا أيضاً ودون أن
 يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من انغل بالموضوع وتوغل فيه ،
 فتحولت هرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادت إلى نسق من الرموز أو
 شبكة من القيم الرمزية التي تترد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتي بفضلها كان
 احترام موس للفرد وللجتمتع ولتعدد الثقافات دون حواجز تقصل الواحدة عن
 الأخرى (٣) . ولنا فقد كان مقالته عن الهدية ، « sur le Don » ، هو
 بمثابة « نون الجديد للقرن العشرين » (٤) ، كما كانت أبحاثه هي التمهيد الحقيقي
 لمسيرة ليفي - ستروس الذي سوف يفتح طريقاً جديداً « شرربولوجيا الحديثة
 تحت اسم الأنثروبولوجيا البنيائية . مستعينا في ذلك بعلومه الاثريية الثلاثة (٥)
 وسائراً على نهج علم اللغة كأنموذج على .

ليفى - ستروس والعلوم الأثرية : أنه :

ولد ليفي - ستروس سنة ١٩٠٨ في بلجيكا وكان والده رساماً . درس في

(1) LEAU- NTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأنثروبولوجيا ، فرنسي (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) LEAU- NTY Ma , op. cit., P. 147-1

(4) Novum Organum - Introduction de l' de
 . cit., P. XXXVII.

(٥) الأركسية والجيوأوجيا و النيل النفسى .

وقد كان يحول بيني - ستروس أن يتحدث في كتاباته عن العلوم الإثريّة
ة ، ، والإشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى والماركية.
وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء لى ستروس بمبادئ هامسة في النهج ،
اعترف بها في كتابه الآ الحزينة ، . Tristes Tropiques . .

- 143 -

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل
للتفسي وللماركسية وهي علوم إنسانية . قال جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله
قد دفعه إليها منذ الصغر (١) ، نجد أنها بما تفرض من ضرورة البحث في أغوار
للاضى السحيق للحفريات والصخور مع عدم الاقتصار على مجرد لحظة السطحية،
قد أوجت إصاحب الانثروبولوجيا البناية بمبدأين أساسيين في المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة و . .
بعكس المنهج المقارن الذي يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تنفع عند الاستقراية
التي ينطلق منها الإثنولوجي إلى القانون العام .

يقول ليفي ستروس (٢) أنه في عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التي
يرسمها نساء ال Caduovo (وهم من منود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن
ولاحظ . . . شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من
السهل أن نحلل الديكور ، بسبب عدم انسجامه . . . غير أن عدم الانسجام
هذا يخفي وراءه انسجاما واقعا على الرغم من . . . ليفي ستروس .
أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا الجروب
ي يدور حوله هذا الانسجام الواقعي ، وعندئذ فإن نفس النموذج للفسر
يطبق على الحالات المتعددة .

(1) VI-STRAUSS Claude, "Tristes Tropiques", Plon, 1955,
P. 42.

(2) VI-STRAUSS Claude, "Anthropologie Structurale",
P. .

(3) Ibid., p. 277.

(٠) من خصائص الجيولوجيا التي هزت بها لبني ستروس وأثرت بعمق في
أصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور
والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تضامل أمامه فكرة
الزمن على مستوى حياة الإنسان .

يقول لبني ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les

فالتأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض
الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي
اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لكل هذا في نفس
الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل
وتحتوى تمايز الحقب التاريخية *La synchronie enveloppe la diachronie*
أو قل يختلط الزمان بالمكان *L'espace et le temps se confondent* . (١)
ويغيب لبني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد
ثبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها . ويضع لها الترتيب الذي يمكن من
قراءتها آنياً . *L'ordre range les événements en un ordre synchroniquement*
وبهذا الصدد يصرح لبني ستروس :

« أشعر بأنني مغرور بمقولة بكيفة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة
والأمكنة » . (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الأتولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-ACUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

لبنى ستروس أن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي »
« temps chez Lévi-Strauss est géologique ».

و فالزمن سلسلة حلقاتها البئر ، تعبر القرون ، وهي هنا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطبيعة لا تحتوى على صنوبر أقل مرتبة من أخرى لأنها مختلفة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية « سابقة على المنطق » أو « قبل تاريخية » في مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نقفاً يحقق الانسجام بين الآلية وبين تنابع الزمن ، كما أن لبنى ستروس يذكر دائماً بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » (٢) .

وفي البحث عن مقولية أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزعة عن أي تدخل « تية » ، اكتشف لبنى ستروس ضالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما تعلمه لبنى ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللا شعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا . « لونه الفرويدي » (إذ لا علاقة له بعرافع غريزية) ، ويصبح

(1) MENA Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1 , P. 693.

(2) LEA Edmund, «Levi-Strauss», P.

كتيباً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما نعلم لبني ستروس كذلك بين
 نظريات التحليل للنفس أن التقابل بين لامعقول ولامعقول Rationnel et
 irrationnel بين العقلي والوجداني Intellectuel et affectif بين المنطقي
 والسابق على للنطق Logique et pré-logique ، تقول أنه نعلم أن التقابل بين
 هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن
 أن تلك المتضادات contradictions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن
 أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والدرك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر
 واللاشعورية ، هي نفسها الأكثر منزى . وهكذا يكتشف لبني ستروس في قلب
 المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية
 هي مقولة المنزى categorie du signifiant . يقول عنها أنها أعلى مراتب
 المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم .

كما يكتشف أن التقابل التقليدي بين المعقول واللامعقول rationnel &
 irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولة هي
 في الحقيقة الأكثر منزى les plus significantes أى أن لبني ستروس اكتشف
 ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركية :

نعلم لبني ستروس من أثره الثالث ، الماركسية ، أن يقرأ واقع reel أيقيناً

(1) RICOEUR Paul, "Structure et herméneutique", in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, "Tristes Tropiques", P. .

من حقوقي يرفض الشعور . فالشعور هو العدو المستر لعلوم الإنسان، (١).
أما الأرقام المسووح بدراسة هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
ونحول إلى موضوع العلم . لذا فإن تركيب النموذج يصبح هو البحث الأساسي
للاتولوجي .

ويرى لينق ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . وقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن أرقام الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يختبئ بطبيعته . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفريدة . Une sorte de super-rationalisme . بمجمل
الحس يتواءم مع العقل دون أن يخصصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، إنه يثير منهج لينق ستروس كله . فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم La Li isti

إن من يستعرض السياق الذي ابنتت منه جراءة لينق ستروس ، وما
الجيولوجيا وركبة . في النص للمنهج البنائي وما أوضحت به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم في هذا المجال خصوصا وأن لنق

(1) L' ennemie de sciences de l'homme Voir :
-S in :

tères scientifiq dans les discipli tales et
h nes * in Aletheia no. du 4 Mai 19 , P. 1 .

(2) VI-STRAUSS, Tristes Tropiq , P. 62.

ستروس كان تلميذا المدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تكرر ذكر أسماء
جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوي Troubetzkoy - وهما من آباء هذه
المدرسة - في مؤلفه ، الأثرولوجيا البنائية ، . كما كان ليفي ستروس زميلا
لتروبتسكوي Troubetzkoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبل
نهاية الحرب لمة الثانية .

وبوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة
بفضل تجمدها لعلم اللغة العام Linguistique générale ، ذلك العلم الذي
تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي La Linguistique historique
لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال
Communication ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات وتطورها ومقارنتها
بعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم
الجماعات اللسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن
كل مجتمع يمارس بدخله علاقات تبادل échange ، فإن تبادل الإشارات
اللغوية هو أكثر العلاقات عمومية ، حتى أن ما عداها من علاقات التبادل
مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لا بد أن ترجم
مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة
خل الفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) nd Laro Encyclopédique, "Supplément" de A à Z,
1966, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدماً كبيراً بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لأنه الوحيد الذي استطاع أن يكون لنفسه منهجاً وضعياً مكنه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث. وهو باستخلاص اللغة *La Langue* من الكلام *La parole* استطاع أن يمتثل لنفسه موضوعاً للدراسة الداخلية *étude intérieure* ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الإشارات النفسية *rapports des signes* في نسيج لا يتم إلا بتنظيمه الخاص به. ويمكننا أن نرى أن هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للوضوع *étude immanente de l'objet* ، وقد انبهر ليني ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دي سوسير *Ferdinand de Saussure* : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التي تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضي لدى سوسير *Saussure* يصبح قاطعاً وملزماً لدى ليني ستروس حيث يقول: « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتعرض إلى تركيب الموضوع *Constituer l'objet* » (٢) ونحن نجد تلخيصاً لمنهج علم اللغة كما يفهمه *Troubetskoy* في مقال كتبه ليني ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائي في علم اللغة والاثروبولوجيا » ، ظهر في مجلة *world* واثربولوجيا في كتاب « الاثروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « القرابة » ، ونحن نرى أنه من الضروري أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لأنه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الاثروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة في الاثروبولوجيا البنائية سيأتي يانه في الفصل القادم.

(1) F. Saussure : Cours de linguistique general, p. (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1 2, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بنائها التحق) الشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية *linguistique* ليست وسيطا عابدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تثنى علاقة بين مدلول *Signifié* (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال *Signifiant* (هو الوسيلة الصوتية الشفوية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما مستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز *Si système* الذي ينشأ عن حتمية الاتعمال بين فتى الدال والمدلول على اعتبار أن فتة الدال تكون صوتية *sonore* أما فتة المدلول فهي تكون تصورية *conceptuel* (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ *es* كوحدات مستقلة *entités indépendantes* . ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بالألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر مرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفهم هنا يكون تفهما قارفا . *La unification est différente* . مرة بعلاقته بالألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LA OIX J : Pano de la Phi phie Francaise contemporaine, (P.U.F. 1), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

(٢) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تقع قوانين هذا النسق .

(٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعيينها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان ليفي ستروس . أن . الأنثروبولوجيا بتأخرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication ، (١) وبمعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا . فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلا من مجرد تنظيم بيولوجي . في حالة علم وجود رابطة الاتصال ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يداخون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي ، (٢) .

غير أننا ، عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) L. LEVY-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVY-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأداته مما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهري بين الشخص للتحدث وبين الكلمات ، (١) .

ولقد يفهم مما تقدم أن قواعد الزواج وألسان القرابة تمد لغة ، هل اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن لينق ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إل اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما ، أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاتشعوري للنفس اللسانية ، (٣) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٤) .

ما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن لينق ستروس بعد أن أثبت تصور المنهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرائه تلخص في تطبيق منهج علم الأنثروبولوجيا على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل دم كيف استفاد لينق ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالة التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

(١) VI-STRAU : «Anthropologie structurale», p. 327.

(٢) 'd., P. .

(٣) I-S AU : «Introduction à l'oeuvre de », P. VII.

(٤) 'd., P. VII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة النموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الاسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تمهيد :

تجدر الإشارة كلما ذكرنا ليفي ستروس باعتبار أنه سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١). ورغم ظهور البنائية على يد علماء آخرين كما سبق أن قدّمنا، أي رغم سبق الذي - علماء اللغة في الاتجاه للنهج - في، إلا أن كتابه في المجرى، الذي ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر - في نظر الباحثين - بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر.

وفي الحقيقة، لقد ظهرت جسارة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟ ولقد لعبت الأنثروبولوجيا البنائية : وإن هذه الصورة هي - ضرورة التركيب شعوري للإلسان، كما أنها تعبر عن هذا التركيب شعوري، (٢).

ولا عجب أن الإجابة التي - إل التركيب شعوري للإلسان تفرض نفسها - الظاهر لا يعتمد على الجانب اللغوي منها وإنما - على تركيب الموضوع للدروس. ولذا يمكننا أن نصف - الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة للابسات التاريخية والجغرافية

(1) LA OIX Jean : Pano a de la philosophie Fran
contemporai , P. 216.

(2) GOLFIN Jean, mots-clés de la ologie, (Privat. Tou-
louse, 1972), p. 1

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يلجأ المصدر الذي أخذت منه
 حاجة ليق ستدرس تجاه التفسيرات التاريخية ، كما تبين لنا لماذا كان الإثنولوجي
 الذي ينبع وجهة النظر هذه يشعر بأنه أكثر حرية في دراسة المجتمعات البدائية
 لأنه لا يتقيد بالزمان .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تصب أساساً على الدراسة الموضوعية ،
 هذا القول يفترض أيضاً أن الدراسة كافية ، وأن الموضوع (صغرى) يحتمل
 معقولة ذاتية ومسطلة .

Il possède une indépendance intrinsèque et autonome.
 إن الموضوع في هذه الحالة يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
 بوظيفته *son fonctionnement* وهو في هذه الحالة أيضاً إنما يعرض
 كنسق *systeme* أي ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
 الألفاظ معرفة بملاقاتها بحيث أن تغيير أي عنصر من العناصر يستتبع تغييراً
 في العناصر الأخرى . وفي هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق بنظرة تفسيرية
 لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
 عندما نكشف النموذج الداخلي . هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
 ضمن مجموعة أكثر اتساعاً ، تكون معرفة بالقانون الذي يسمح بالانتقال من
 النموذج إلى آخر ، وهذا نصل إلى بناء هذا الموضوع .

الموضوع *objet* .

غير أن : . الأولوية للدراسة الحالة لابد أن يتضمن حتماً النتائج الآتية :

(١) أنه يستبعد أي تدخل ور (أي الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعي
 لا يعرف سوى منه صر به . وهذا النظام لكي يعطى تفسيراً لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كـ *systeme* ، ولكن أيضا كبناء *sur* ،
ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذي يظهر نون الباطن للنسق .

(٢) هذا البناء *structure* لا يتصل بأواقع الحس . وإذا كان البحث
العلمي يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا يحلل بناء هذه النماذج ،
فإن لبنى ستروس يجمع بشدة التأويلات الحاطة الجديدة في هذا الموضوع
والتي توضح بين البناء *structure* وبين العلاقات الاجتماعية *relations* ،
ذلك لأن هذه الأخيرة هي في نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو
الواقع الحس ، إنه منه بمثابة عقل صوري يعمل على الواقع .
qui épuise le réel (١) وفي هذا يقول لبنى ستروس في « التواء والمطبوخ » :
لما أن التحليل البنائي ينجح في تصفية كل الخصائص الملونة للموضوع ، وإما
أن نقف الحق في تطبيقه على أي من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) حيث أن مرة تقرر بينائهما ، إذن طبيعة القوانين التي تحددهما لا بد
وأن تكون لا شعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائي قد ينهار تماماً إذا
تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل في التفسير مبدأً متسابغاً
Un principe d'ordre في الحال الصارم لترتيب الظواهر
la rigoureuse immanence de l'ordre phénomènes .
بناء مرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه مرة لأنه هو فقط الذي يجب
عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف
عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plon, Paris, 1964, p. 155.

ومنا نجد أن جرأة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا
إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتطلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية
الظنية وأيضا على المعلومات الطوعية التي أوردتها المذهب الوظيفي
fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح للمذهب البنائي من فهم لقواعد
السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تدير به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية » (1) يميز جان بياجيه بين
بنائية ليفي ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique
parce que méth que وبين ما يسميه البنائية الشكلية أو العامة
structuralisme glo ويقول إذا كان البناء هو نسق من المنعرجات ويختصر
على قواعده الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي
autoregl ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما
تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن
الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux بالديناميكية وبالتالي
بلية بمنعرجات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoregl متضمن في
القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه
بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية كـ « ورقة (المرتبة)
باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية للنهجية عند ليفي ستروس : « من
تفسير هذا النسق في بناء مستتر cture sous-jacente يسمح بتفسير
استباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية co-mathématique .
وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق « راهر الملاحظة أي للدركة

(1) PIAGE TJean : « Le Structuralisme », p.

et bles des faits, بل بظال ولا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المفروسة
(وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعي في الحالة يلغى
أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للمية في الفيزياء ، وهو لا يمكن أن
يلاحظ كظاهرة في المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق
عليها الانجلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات
وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل
Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ونشاط
الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا في صراع
مع اتجاهات الفكر الجدل منخصص له فصلا منفردا في هذا البحث .

إن المنهج التركيبي عند ليفي ستروس والذي يعتبر تجسيدا للإعتقاد
بشأن الطبيعة البثرية هو منهج استنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم الإنسان
حسبي . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلي لا يمكن لخصايصه أن
تكون انعكاسا للتنظيم الفعلي القائم في المجتمع (١) . وهو هنا يرفض . تب
الاجتماعي أي أسبقية على الجانب العقلي (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية
لهذه البناية التي تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مشترك . وقد كان الدافع
إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جهلنا المستمر بأصول
المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كعايير خارجية قبل

(1) VI-STRAUSS : Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1),
P, 1

(2) Ibid., P, 1

(3) : P, 101,

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المماير تحتم ظهور العواطف الفردية
وأبضا الظروف التي يجب أن تظهر فيها . كما أن هذه المماير تتصل بالبناءات التي
- ب ا ت Pe n .

وليفي ستروس لا يلقى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تنيرات فنكون
أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقل عند
الإنسان .

يقول ليفي ستروس في كتاب ، تفكير الفطرة ، (١) : التاريخ ضروري
لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني ، غير أن البحث عن
المقولة لا يؤدي إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذي يستخدم
كنقطة بدء في أي بحث عن المقولة ، ولكن بشرط التخلص منه بعد ذلك .

وجدير بالذكر أيضا أن ليفي ستروس يتحول عن المذهب الترابطي
iationnisme . يقول في كتاب ، الطوطمية اليوم ، (٢) : إن
منطق التضاد opposition والتداعي corrélation والتضمن inclusion وعدم
التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ،
هذا المنطق ، هو الذي يفسر قوانين الترابط وليس العكس .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبناء الأساسية التي تقوم عليها
الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التي اشتغلتها الدراسة . وهي
مفاهيم تتصل بمعنى البناء والآنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-3.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 1.

لأشلة موجهة للموضوعات الاتولوجية التي طبق عليها للنهج البنائي على اعتبار أنها موجهة أوصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنقسم عن الاتجاه والتي ستعرض لها في القسم في من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم اجتماع وفي الأثرولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١).

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشكلة على توزيع من قيم والمقولة والاستقرار النفسي، وإلا لتحول البحث العنق إلى مجرد بحث لا موضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معقدة حسب العلاقات الضرورية بين هذه عناصر . فاجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وساعة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً تأثيره الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وماذا نعني بمجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم هو الذي نطلق عليه لفظ النسق *systeme* . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم *manière d'organisation* . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسباً ، بمعنى أن صيرورة تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة *statique* ؛ فتحت

(1) IFIJ : op. cit, p. 137

فأنهى عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلا
ثابتة فزيقيا ومتغيرة إلسانيا واجتماعيا بطرق عديدة . ولعلنا كانت دراسة البناء ،
حسب هذا المفهوم ديناميكية دائما .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة : مرة الاجتماعية وعلى
أنه ديناميكي دائما ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ : مرة
الاجتماعية ، مستمر ولا شعوري كما أنه يتعصف بالثبات . وللبنائية بذلك تهدف
إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية .
كتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب : علم الاجتماع والأنثروبولوجيا ،
يقول : يبدو أن موس في مقال عن الهندية ، كان على : من أن التبادل
ebang هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير
متعلقة فيما بينها . غير أنه لم يربطنا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) .
فالملاحظة الأميريكية لا تعتمد ، بالتبادل ، وإنما فقط بالتزامات ثلاثة :
وأخذ ورد donner, voir, rendre (١) ، ويستطرد ليفي ستروس
فيقول : إن النظرية بأكلها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت البنية
ضرورية ، وإذا لم تكن مطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض
قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة ، والمعربة هنا هي : هل هذه القوة
لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خصوصا وأن
شياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، فبها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction a l'oeuvre de Marcel
uss, P. XXXVII.

نفسه الصور الذى به الاتكاء المادية . يلبنى إذن تصور هذه القوة بجرى
ذاتية .. (١) .

إن التبادل ، هذا الصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة
الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا ينتم لهم بالضرورة أى معرفة
بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماماً كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس
بحاجة أن يبرر أولاً بتحليل لغوى لفته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد
فى المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ مرة ومبدأ
مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتبع فيه
أيضا ، فنرى أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لاستخدام الآلات والمواد
التذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص وصر الأسطورية ،
تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لاستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات
اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه
يطبق على كل الناجح الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : إذا
كان ط الشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت
هذه الصور هى من ضروريات النفس اللسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو
متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية *fonction symbolique* التى تظهر
فى ١ - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء الشعورى والمستتر

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في الضمير صالح للعالم
وتنظيمات أخرى بشرط المعنى بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب ، الآفاق الحديثة ، يحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط
اللاشعوري ، فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطرياً ، ولكنه مشتق
من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية ، (٢) . ثم يقرّر في
كتاب ، تفكير الفطرة ، : « إن للتصورات *les schémas conceptuels*
هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - شكلاً
في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت ، (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين
حسباً برتبته ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات
المرئية ، والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات
ليست ماهيات مفارقة للتجربة *transcendentes* لأن ليفي - ستروس
ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل ، *l'intellect* ،
أو عن تفكير السانية هويتها غير متغيرة *identique à lui-même* ونحن
هنا كانت أسبعية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVÏ-S A : «Anthropologie urale», p.

(2) VI-SIRA : «Tristes Tropiques», p. .

(3) LEVI-SIRA : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. .

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه للمضمون الذي
لله تنظيم منطقي يستبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني - تروس :
« إذا كان من الضروري أن تنظم المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن
نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة
نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو
صورة بالنسبة لما ... » . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من هوية
الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفيا لأنها أكثر تحديدا . إن البناءات
الحقيقية تظهر على أنها صور الصور *formes des formes* وتخضع لمعايير
« critères limitatifs » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطق
والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون من تلك
(البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل دية غير كافية
لكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا
ننتقل إلى المناهج الرياضية بل ونعلم بمحول زمني لبناءات القراءة يمكن مقارنته
بمحول « صر الكيمياء لاندليف » . وفي الواقع *de la r* يوجد عملية
تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن الانضباط

(١) LA OIX J : ... orama da la phil phie F caise
contemporaine, p. 217.

(٢) PIAG XJean : op. cit., p. ...

(٣) M LEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la phil phie»,
(Idées, imard, 1 5), p. 1 .

الناتج *autorégulation* . هذه العملية هي عملية الموازنة *de le p*
l'équilibration . ولتذكر أن كل صورة توازن تتضمن استق من التغيرات
الموجودة بالقصور *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود
بالوظائف المعرفية يشمل كل مامو ضروري لفهم التصورات العملية . فهو يشمل :
أولا : لسق من التغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* .
أى أنه يشمل شرطى الانتقال من تشكيل الزمان إلى الترابط النهر متصل
بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ظهور العادات والتقاليد في
المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح لتفسير فى أى زمان .
وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند
لبنى ستروس باعتبارهما شئ واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف وبين أن
البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقى
ت الموجودة بين مداولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف التسمى الذى يمتد من الأبيض إلى الأحمر مارا بالأزرق
والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "سكلى إلى
أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا
مختلفة أصلا . وإذا كان هناك اتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كل واحد منها
يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق
والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلابد يرتبط
(طبيعى) بصورة الدم . فرائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : "Levi-Strauss", p. 31.

معناه تقدم . وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذ لأن
الأصفر يقن - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه
ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

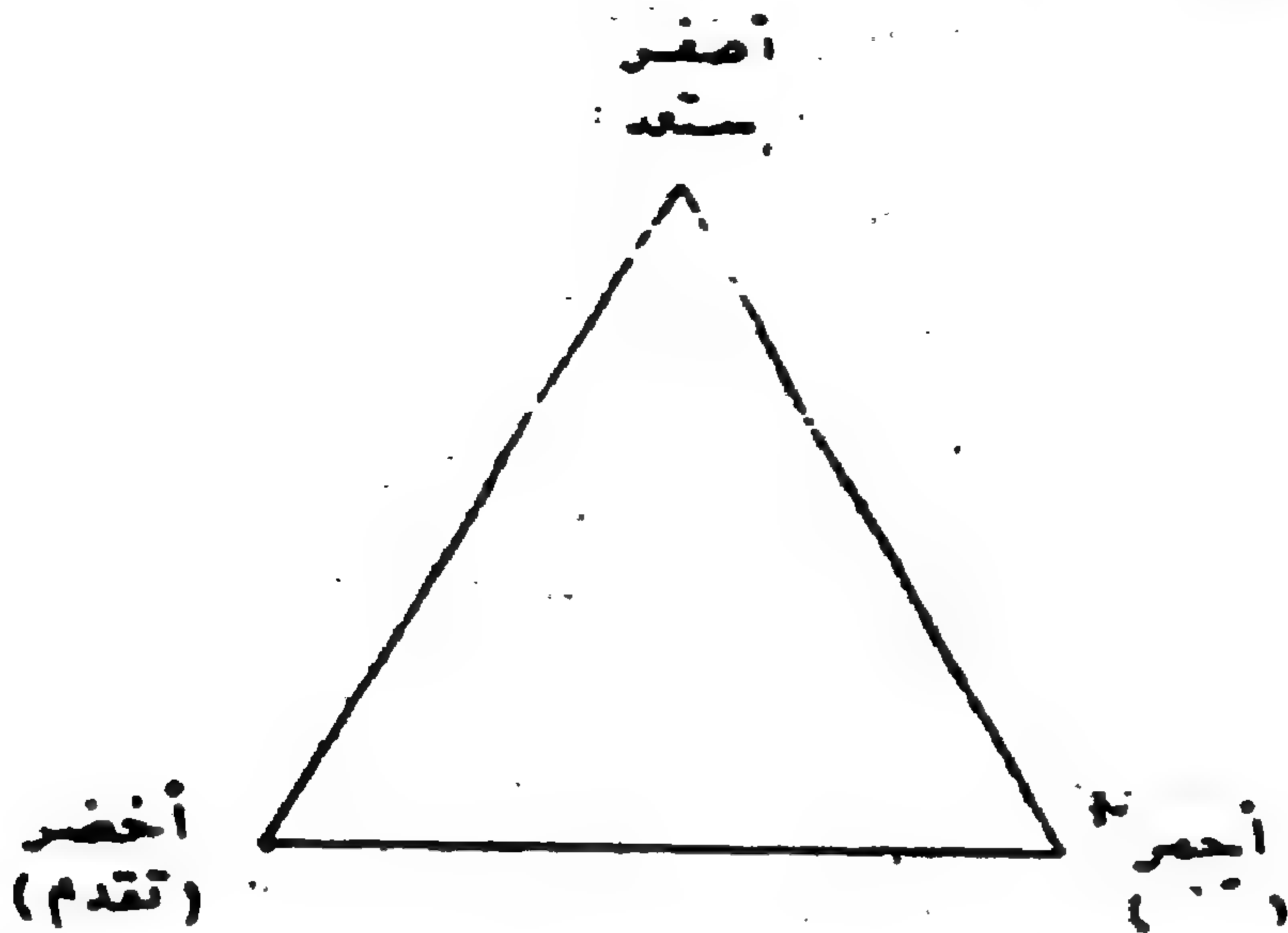
إن اتفق الألوان واتفق العلامات لهما نفس البناء ، ، الواحد يصدر من
تحول الآخر . ولكن كيف نعمل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك
حسب الخطوات التالية :

- (أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .
- (ب) المخ الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .
- (ج) المخ الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل تتأى من نوع (+ / -)
فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .
- (د) عندما يتوصل المخ الإنساني إلى هذا التقابل المتمركز بين ضدتين فإنه
لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + /
ليس -) .
- (هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة
وسطى .

(و) إن التناج الثقافي النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة
تقليد ، بسيط لظاهرة الطيف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف
كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها تناج ثقافي يشمل
نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

أوان العليف هو نفس البناء المنطقي للملاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية
كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثل هيجل :



إن هذا المثال المقرر للنهج ثنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي-ستروس ،
إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « التطويع اليوم » من أن « الأثروبولوجيا في
دراساتها بالمقلد الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني
المدرس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني
l'objet humain الذي عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون
والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو اكتمال بين المنهج والواقع (١) ، وهو
ما يعبر عنه بعض شراح ليفي-ستروس بمشروع الالتقاء الأثنوجرافي
projet de coincidence ethnographique . ولكن ، من كانت بنامات
ليف-ستروس تتكشف دائماً بالاثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البنامات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équiment interne*
والحال *l'objet* . في الموضوع *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل
بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة مراع أو مباراة *duel* تحفظ بمقولاتها
طنة والأساسية (٢) . وهذا يحمل بعض يعرف البناء عند ليفي-ستروس على أنه

(1) LEVI-STRAUSS : *Le Totémisme au jour d'aujourd'hui*, p. 131.
(2) FAGES J. — B. : *Comprendre Lévi-Strauss*, (Privat,
Toulouse, 1972) p.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعني أن المخ
 الإنسان يبحث عن تقابل متوزن بين صدين من نوع (+ / -) ثم
 أنه لا يرتاح إلى صفة عدم الاتساق بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وبما
 يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب البناءات الأولية للقرابة ، (٣) :
 « ينبغي الاعتراف بأن الثنائية *La dualité* ، والتناوب *l'alternance*
 والتقابل *opposition* ، والسمتية *La symétrie* ، سواء أكانت
 ظاهرة أو مخفية فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية ...
 كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير ، ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعي
 يفسره منطق ثنائي *logique binaire* .

ويعترف ليفي ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة
 تؤثر في بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بناءات التبعية
structures de subordination وهي، تنتج عن تصور للبناءات
 وأنماطها في شكل هرمي يعاود بناء البناءات أو مايسميه هو ، ترتيب الترتيب ،
 "ordre des ordres" .

يقول في كتاب ، الأنثروبولوجيا البنائية ، :

« إن الأنثروبولوجيا يكشف في المجتمع عن مجموعة بناءات تنتمي إلى أنماط
 مختلفة . فنسق القرابة يعتبر وسيلة لتنظيم الأفراد حسب قواعد معينة ، أما
 التنظيم الاجتماعي فإنه يأتي بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو
 التفاوت الاقتصادي فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البناءات
 المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التي تربطها وهي على أي حال
 تؤثر في بعضها البعض ، (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن لبني ستروس قد توصل إليه باعتباره لغة أية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أنه له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» ، نجد أن لبني ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأول فهي على اتصال بأواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فصلا عن أنها تعينا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تعمل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج ie m فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يحدد لكي يفهم . وفي حالة العلوم الواسعة فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل اسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. .

(2) LEVI-STRAUSS : "Anthropologie structurale", p. .

وفي شرح العلاقة بين التجريب وتركيب النماذج عند ليفي ستروس بقول باديو diou : « إذا كان الجانب النظري البحت أو الرياضي من الفيزياء هو فيها بمثابة علم التحرف في اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظري يكون معك الحقيقة فيه هو الاتساق المنطقي la consistance ، فإن التجريب يقتضي أن نعمل على نماذج مدروسة . والتجريب في هذه الحالة يؤدي إلى تركيب نماذج ، (١) .

والأنموذج عند ليفي ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج بنائي ، أي خطة منطقية Schème logique يركبها الباحث ابتداء من أوقائع الملاحظة ويتولد عنها البناءات ، (٣) .

غير أن ليفي ستروس يصرح في كتاب الأشروبولوجيا البنائية : « بأن الأبحاث البنائية تفقد قيمتها إذا لم تكن البناءات ممكنة الترجمة إلى نماذج ، (٤) .

ونلاحظ هنا أننا أمام علاقة جدلية بين الأنموذج والبناء . فهنا يتكاملان في حركة جدلية دائرية صاعدة وهابطة : فهي صاعدة من التجربة إلى النماذج ثم إلى البناءات كما يفهم من النص الأول ، وهي هابطة من البناءات إلى النماذج المنقصة في أواقع التجريب كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظاهرا والإلتزام الإلتجرائي مرة أخرى . وهو تصور عام نجده دائما في كتابات ليفي ستروس

(1) BADIER Alain : « Le concept de modèle », Maspero, Paris, 1968, p. .

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : « Claude Lévi-Strauss ou la passion de l'incertitude », Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفي تفسيره للفواهر الإثنولوجية ويتلخص في وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا في موضع سابق . النموذج إذن هو خطة رائدة un schéma directeur في البحث عن البناءات وفي اكتشافها . كما أنه في نفس الوقت خطة لصياغة البناءات في الفاظ عليه (١) .

والنموذج البنائي تنظمه علاقات تكون انماق تضاد systèmes d'opérations (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة) (٢) . كما أن المنطق العلمي للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشموري ، علما بأن المنطق أول والثاني يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجرائي دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخلط بالواقع التجريبي ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أيضا n'est pas achevé (٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريده من الواقع لمدة هدف مسبق هو البحث الذي يشرع فيه العالم والذي يعتبر ترجمة للفرض الذي يقوم عليه البحث ، فإن باديو ou قد توصل إلى أن فكرة النموذج في ميدان الأثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصور الواقع من نوع منطقي رياضي يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit., p. 1 .

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. .

(4) LFIN Jean : op. cit., p. .

براهين ليفي-ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ومنها كان من طبيعة الأنموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب
أوضاع الاجتماع كله ، فأوضاع الاجتماعى يمكن أن تنخفض عنه أبحاث عديدة
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والأنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها ليفي-ستروس ، أن نتعرض
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة و - ثة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفعنة لامرجة ليفي-ستروس المتناقضة.
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خيرا مثال لذلك . أما فى ، البناءات
الأولية للقرابة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي-ستروس على أنها تعبر عن
الأمومية والتلقائية *l'univité et la spontanéité* أما الثقافة فقد كان
نصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle*.
فكل ما هو عام وتلقائى ينسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل
ما يتصف باللامدية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينسب إلى الثقافة (٣) . وفى المحاضرة
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،
يصرح ليفي-ستروس بأن "ثمة" هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس :وامر الإجتماعية و.المسر. تاتي على المستوى البيولوجي
كوظيفة من وظائف المسخ (١). وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة. ولكن
كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب لبني ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف
بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل :
تقابل بين الرجال الممتلكون وأنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء
بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط :
روابط النسب وروابط القرابة ، (٢). وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل
الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أي في هذه الظاهرة الانسانية البحتة التي تلخص
في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل
النساء (٣) .

وقد كان هدف لبني ستروس هو أن يكشف كيف أن علاقات معينة
توجد في بيئة (حسباً يدركها المسخ الانساني) يمكن أن يتولد عنها نتاج
ثقافي يشمل نفس العلاقات (٤). ومنهج لبني ستروس لا يقوم مع ذلك
على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن ذات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, is, 1 (voir pages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la parenté, p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً - بقى الإثنوجرافى .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط بمحركات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المروء الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولنا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتمايز . La signification est différentielle . أي بتمييز مرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم رابطة :

وتد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين بيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب بالتقاء الجذسين ، وبين ثقافة التي تدخل لكي تنظم هذا الإ . . . وكان ليسى ستروس يصرح في كتابه البناءات الأولية للقرابة ، (٣) بأن كل ما هو عام (l'universel) لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى بيعة ويتميز بالثقافة ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلى ثقافة ويتميز بالثقافة الجزئية . ونظير مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنتسب إلى ثقافة ، وهي رغم ذلك تنصف بالعمومية (l'universel) (٤) هذه عدة هي : منع نصال بالمحارم ،

(١) عالم أنثروبولوجي انجليزي (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LA OIX Jean : .Panorama de la philosophie Française contemporaine, P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 9.

(4) LEA E und : .Lévi-Strauss, P. 1 .

Prohibition de l'in
القراءة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحمل هذه المسألة التي ظالمنا نشر
أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة /
ثقافة) . فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westernmarck الذي
يتحدث عن تفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا
المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول
إن هذا التفسير الثاني غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافى يكشف
في المجتمعات المدروسة عن درجات من القراءة ينطبق عليها المنع كما أنه يكشف
عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون
الاساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة (Universe) ثقافات متنوعة وأسباب
جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما
هو في مفرق الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع
النساء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد
إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر
عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaires de la Parenté », P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Pierre « Lévi-Strauss », P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaires de la Parenté », P. .

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها
 - - لا أمر . . . فهي الوقت الذي لا أسمع فيه لنفي بالاقتراب من امرأة لأنها
 ستكون من . . . رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة
 لكي تكون بالتالي صالحة لي ، (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن للمقايضة ، كما
 أن ا بضامى الى نفس المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تكون من مجموع
 - من عمليات شعورية ولا شعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود
 ضد العذاب على أرض أولاء أو المنافسة (٢) . وإذا كنا (في - قة) قد
 توصلنا إلى وظيفة مبدأ منع الاتصال بالمحرم ، فإننا (في الطبيعة) سنتمكن
 من اكتشاف النسق *le système* . من وظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون
 للإنتقال من المقايضة *échan* إلى المبادلة *reciprocité* باعتبار أنها هي
 الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمومية ، ثم من المبادلة ننتقل إلى البناء
 شعورى . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في
 التنظيم الثنائى *Organisation dualiste* : وفي نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية
 ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط - : من عدا سافر إلى ألفة وعجة .
 وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي
 ستروس لا يعترف بهذا التنظيم - في كؤوسة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون
 أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت
 عادة الإثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائى ، ثم ابتداء من

(1) I . , P. , 65.

(2) I . , P. , 64.

(3) id., P. .

هذا التنظيم يستتبع وجود زواج قائم على الاختيار من النصف الخالف . أما
ليني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والمثالية ويؤكد أن هذا
النوع من الزواج وجد أولاً أما التنظيم الثنائي فيهدف إلى أن يكيف له النظام
الاجتماعي . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immarcent*
منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لهذه
الأولوية أي وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بمسدد خصائص . حالة
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطق يختبئ في
لاشعور بنائي .

إن ، الخلفية لمطانية للتبادل : *Réciprocité* ، باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما
تفسر التبادل *echange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بنات طبيعية ،
.. *forces* .. ou .. *structures naturelles* ..

يقول ليني ستروس : « مما اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف
في الدرجة وليس في النوع . ولكي نفهم ركيزتها العامة ، فلا بد من الرجوع إلى
البنات الأساسية للنفس الإنسانية ، (١) »

ويشرح ليني ستروس بنات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

- ١ - ضرورة وجود القعدة المنظمة .
- ٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي
بفضلها يزول التأبل بين الأنا والغير .

(1) Ibid., P. 88.

٣ - الصفة التركيبية للمدة n le caractère synthétique du
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعاً من المشاركة بين صاحب المدة
واللهي له ، كما أن عملية الإهداء هي صفة جديدة إلى الشيء المهدى (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب الاشعوري للنفس هو الذي يضمن
ظهور المبادلة ويفسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب الاشعوري
الذي أظهر المقايضة هو نفسه الذي أظهر اللغة ، خصوصاً وأن الزواج الخارجي
ex ganie ، واللغة لها نفس الوظيفة الأساسية : وهي الاتصال بالآخرين
التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه ليفي-ستروس على اعتبار أنه قرين للأنثروبولوجيا
ويكون معها علماً واسماً للاتصال Communication (٣) .

وفي كتاب ، الأنثروبولوجيا البنائية ، يصرح ليفي-ستروس بأن بناء القرابة
يستند إلى الفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهي ترتبط فيما بينها بأزواج
قابل تضائلي . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

(١) d'un coup d'opérations corrélatives

ومن هنا فإن لسق القرابة لا يفصل عن اللغة بل هو لغة . إنه لا يرد إلى
روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد في ذهن الأفراد فقط .

(1) Ibid., P. 1 .

(2) Ibid., P. 5.

(3) I- AUSS . Introduction à l'oeuvre de de Mauss, p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; "Anthropologie structurale", P. 56.

وهذا المحدد يقبه Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١).

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا نكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تنظر مرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو ندى هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اتنولوجية نثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالحال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع اللفظ مقرحة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزات عن غيرها . إذ لابد أن نرد إلى نسب علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الأخت ترد إلى علاقات أخرى ... في ألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن والأبم بالابن والأب بالأخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . وإذا فإن القرابة ليست علاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع أوضاع الاجتماع الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور نشط .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; *L'Évi Strous ou la -Passion de l'inceste-*, Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منع الاتصال بالمحرم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقول : لما اختار مجتمع معين لغة معينة للقرابة
دون غيره ؟

يزعم أم حباب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم تجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقل من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما - مقلته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و . أن الثقافة هي المجمع الاتو جزائي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقيااس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des faits significatifs (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي يذهب إليه Niels Bohr باختلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها لغة ، أي مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يتم بتمييز مرة

(1) *Grand Larousse Encyclopédique : Supplément, A à Z*
1 , P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة *des*
cartes différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : *Anthropologie structurale*, P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY : *l'loge de la philosophie*, P. 163.

بملاقاتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . ولبنى ستروس
لا يبتذ عن ذلك في دراسته للطوطام .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية منغلقة على نفسها ، ومستعصية عن كل تفسير إلى أن
احترتها البنائية في نسق من العابضة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى لبنى ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين
لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد
كانت نظرتهم للطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais
discours de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب
اللا منطقية ، فأقاموا وحدة مصطنعة ، تحت إسم الطوطمية ، ووجدوا
تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات السانية وأخرى حيوانية
أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء
النباتات أو الحيوانات) .

ويرى لبنى ستروس أننا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى
قد يتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; . Le Totémisme aujourd'hui*, P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة . مرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الانتولوجي فقط (١) .

ويرى ليفي ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان . بمنهج التفكير ، كما أن البحث عن هذا للنهج واكتشاف . المراد المنطق ، « opérateur logique » ، لهذه الطوطمية ، ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

إن المنهج التحليل الذي يقترحه علينا ليفي - ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كملاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن . مرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة d'autres combinaison possible .

ونعشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين طبيعة وبين .

ثم نختار عشوائيا أي الفاظ تعمل بمفهوم كل من . فكرة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها d'existence . ولا تسمح بالخطأ بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd'hui» , P. 14.

(2) Ibid., P. 18

Catégories & Individus

الطبيعة تشمل أصناف وآحاد

Groupes & Personnes

والثقافة تشمل جماعات وأشخاص

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	أصناف (١)	أصناف (٢)	آحاد (٣)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	أشخاص (٢)	أشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى بالطبيعة ، يعطى فقط العلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كملاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهي الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لبني سروس : " بشدة الرأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عنه شعور بالتشابه " . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه يمكن إذا كان تشابهاً فى الاختلاف . وبهذا نغنى :

- أنه لا يوجد حيوانات تشابه فيما بينها .

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .

- لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .

غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .

- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضاً .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف (١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui semblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنيائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الاصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للسكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولاً منطقياً يسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الاصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [ازدواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا نقلنا ليف ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلاً من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأي ليف ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقى الضوء على خاصية عامة لتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : "Levi-Strauss", P. 63.

وفي خاتمة كتاب الطوطمية اليوم، يعرج ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا
تكشف عن تشابه في البنية $h \quad lo \quad de \quad a$ بين الفكر
الإنساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر. ثم يستنتج ليفي ستروس
من هذا اكتمالا بين المنهج وبين الواقع. ونحن هنا أمام مشروع التقاء
coincidence أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلم والواقع الملوس (١).

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي
ستروس يتبجح أن يكون، البدائي، قاعية، ولا منطقية، بحيث يوحد بين
فئات حيوانية وبين الإنسان. لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب
لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢). فنحن نطلق أسماء البشر على
بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعرف بحيوانات صديقة
وأخرى غريبة. لذا فإن الشعوب البدائية التي - النباتات أو الحيوانات
كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر غرابة. وهي إن بلغت
غربة نلأن المجتمع. في عدد الإمكانات التكنولوجية، وهي لذلك
تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة. إن الإنسان في
قبل أن يطور لغة الكلام تصبح أداة منطقية كاملة، هذا الإنسان كان يستخدم
الاشياء الموجودة، في ذاتها، كأدوات للتفكير. وهذا هو جوهر استدلاله فيما
يخص بتصنيفات إعداد م وهي تصنيفات catégories تتصل بأشياء
موجودة، في ذاتها، داخل البيئة المحيطة بالإنسان. فقد اكتشف أنها ليست
فقط طبيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا.

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totém' e aujourd'hui», P. 131.

(2) VI-STRAU : «Pe' sauvage», P. .

ومكنا نجد أن العقلة والسابقة على المنطق ، عند ليفى بربل Brulh
وسارتر Sartre ترد بالاحرى عند ليفى ستروس إلى عقلة للمنطق المحسوس
Logique du sensible .

منطق للمحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت فى الصفات
المحسوسة لأشياء ملوثة (تقابل بين القوة والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ،
أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو فى هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع
صورىة من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل
الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفى ستروس يرفض التمييز التقليدى بين عقلة بدائية وعقلة متحضرة .
وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائى يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن
أن لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتأمل مما أسماه ليفى ستروس بالقرلية
" La pensée sauvage " وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية .
هو ما ترجم خطأ إلى " القرية " والفكر المتوحش . . صحيح أن هذه
التسمية بالـ " القرية " قد تهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع
مصحى أو وحشى أو ساذج . غير أن ليفى ستروس يرفض كل هذه التفسيرات
ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حملة . فالعلاقة بين التفكير البدائى ، و المتحضر ،
هى علاقة - بق أكثر من كونها علاقة - اختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا
نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون : تفكير الفطرة ، استناداً إلى مايلي :

(1) A. Edmond : Lévi-Strauss , P. 1 .

(2) CRESSANT : Lévi-Strauss , P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الغرائبية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بناءات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الاوحد (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٢) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومما كان من « .. » هذا الاكتساب التناقض الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » ، كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الاوحد » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لا أقصد نسيبه إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حميدة أردت فقط تحت اسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبداهيات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.

بقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن تترجم ما في نفس الآخر ،
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

•Traduire "l'autre" le "notre" et p nt•

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعني أن التركيب شعوري
يضعنا في تطابق مع صور للنشاط العقلي هي لنا ولغير في نفس الوقت ، (٢) .
ففي الوقت الذي تتم فيه لحظة ، على لم أن بتعرف على الاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذي يشرع فيه في الكشف عن شعور الجمعي .
(أو يتي) للجنس حطة .

وقد كان هدف ليفي ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التنبؤ أو الإرهاس anticipation للعلم

(1) Ibid., P. .

(2) VI-STRAUSS : Introduction de l'oeu de , P.
XXXI.

(٣) لاحظ ليفي ستروس أن أحد ازعماء في الشعوب التي درسها يقول : كل
شيء مقدس يجب أن يوضع في مكانه ، ويرتبط على ذلك بأن دقة الجانب الطقي
من التفكير تقتضي أن الأشياء وأن ينظر لكل شيء بالنسبة لفئة أو
نه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويطلق F. بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبال أجزاء معينة من
حسه بسائل معين . وهو على دقيق يقتضي تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائي يبدو منظما .

(Fages : Comprendre Lévi-Strauss, P. 61).

الحديث . . . ففلسفة السحر إلى العلم هي كتسبة الظل الذي يتقدم اجسام المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناقصًا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقًا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسمى ليفي ستروس تارة ، منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم المحسوس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفي ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنها لا يتعرضان لنفس الأنماط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفي ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة تفكير الفطرة ، بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالًا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإبداعية - *étendu* ، أما المهندس فإنه يمتنع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسابه ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي (التقني) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براقة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكري ، إلى نتائج مذهلة .

(1) VI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات *concepts* ، فإن
 الهاوى و *البدائي* ، يستخدمان الرموز *signes* . وإذا كان التصور *concept*
 يسمح بقدرة مرجعية ، غير محدودة *Une capacité référentielle illimitée* ، فإن الرمز *signe* الذي يستعمله *البدائي* ، يحتل مكاناً وسطاً
 بين الصورة الحسية *image* وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسي *intuition sensible* ولهذا كانت قدرته المرجعية عديدة .

وإذا كان التصور *concept* يمتاز عند المناطق بأن له مفهوماً وماصداً ، فإن
 الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر
 المفهوم والماصدق ولكن لا كوجهين متبذين ومتكاملين وإنما كحقيقة واحدة
 ومتماصة *Comme une réalité solidaire* . ومن هنا يمكن القول
 بأن *تفكير الفطرة* ، أو التفكير الأسطوري رغم أنه بنفسه في الصور الحسية
 إلا أنه معمم *généralisatrice* أى على *scientifique* (٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و *تفكير الفطرة* ، نجد أن لبني ستروس لا يسمح
 بأن يكون *التفكير البدائي* ، مختلفاً عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى
 استراتيجي معين *niveau stratégique* هو منطق المحسوس أو علم
 المحسوس . ذلك لأن المبادئ *تفكير الإنسان* هي ، وقد طمست
 لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما *سم المشترك لكل*

(1) . . . , P. . . .

(2) .Le permutable, c'est-à-dire ptible d'entre-
 tenir des rapports successifs avec d'autres etres. (La Pensée
 sau . . . e), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إلساني فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء
الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *dicoupage linéaire* *opérer* قوامه
التقابل المتمركز بين ضدين من نوع (+ / -) .

أما المجال الحصب الذى يتكشف لنا فيه هذا سم المشترك فإنه يظل
دائما على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليف ستروس
في مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين القطعتين :

النم و رخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير *ficatrice*
يستخدم قوائم تجريبية *categories empiriques* مثل نبي ومطبوخ ،
طازج وقاسد ، مشوى ومساوق ، وه كلها تعبر عن أنواع أخرى من بل
oppositions ذات طبيعة كميولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة المحم
المشوى يحتل دائما المكان المتوسط بين الألباق الأخرى على المائدة ، كما أن
الدجاجة المشوية هي أعلى مرتبة من الدجاجة الملوكة . وقد يكون تفسير ذلك
أن طباق اللوحة تخصص للرخى والأطفال كما أن الدجاجة الملوكة تكون

(١) هذه المؤلفات هي :

• *et le it* •

أ- النم والمطبوخ

• *el aux Cendres* •

ب- من العسل إلى الرماد

• *L'Origine des Manières de Table* •

ج- أصل عادات المائدة

• *L'H e Nu* •

د- الإنسان العارى

(LEVI-S A : *Le Triangle culinaire*, in *L'Arc*, no.
(spécial), 1964, p. .

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المساعدة وإنما هو دليل على أهمية الثقافة
! l'universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المذاق يعيش فترة أطول من المشوى وعن ذلك فإنه يعتبر اقتصادياً على عكس المشوى - ربيع الفساد وبالتالي ليس اقتصادياً . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجد أن المشوى هو غذاء أرستقراطي » (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً Universelle مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يهتم على الأقل ببعض أضاف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقاً في شكل مثك رؤوسه هي : النوى ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولاً ثقافياً طرأ على النوى ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي » (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثاني الذي يستتر تحت هذا المثك هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المذاق فإن جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطمى مباشرة أما المذاق فهو يتطلب إناء ومماء . والإساءة هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. .

(3) VI-STRAUSS ; L'Origine des Manières de Table, (Plon, 1), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأطلعمة المشوية قد سبقت المطبوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهي من خل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صنفرة
مغلقة ، فإن الإشارة في المسمى إلى من الخارج exo - cuisine ، وهو
يقدم للدعوى أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس
أن المسمى - في أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة في الحلاء بين الأعراس ومرتبطة
أيضاً بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية و بجنس الإناث .
كما لاحظ أيضاً أن الطهي المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المسمى فإنه
يصحبه فقد وعدم . الأول يذكر بالاقتصاد والثاني بالإسراف ، أحدهما
أرستقراطي والآخر شعبي .

وفي مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفي
ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد
أن المشويات تعني الموت (١) .

ومكنا يتكف لنا كيف أن الطهي في الجماعة يمثل لغة ترجم لاشعورياً
بنية هذه الجماعة . وسرى فيما يلي أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس
الرسالة وهي في ذلك قد تستعين إما بتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات
أو المسائل الاجتماعية أو الكسولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من منطق الأسطورة ، عنواناً شاملاً لدراسته
الواسعة عن الأساطير لدى الهنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من
الممارسة هو اكتشاف نسيج من الاتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(١) ESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. i

ويز أنواع المنطق الأخرى (١) . ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا
البنائية بظل دائما هو هو أى اكتشاف البناءات العميقة و شعورية للنفس
الإنسانية . يقول ليفي ستروس ، إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف
عن كرامن العقل *les enceintes mentales* ، ورد المعطيات التي تظهر مشوشة
إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه العتبة مخفية تحت سراب
الحرية ، (٢) .

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطقوس والأدعية الطوطمية
appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط
الاجتماعية والضوابط الداخلية *contraintes internes* ، فإن الميثولوجيا
إنما تسمح بتصفية هذه المشكلة . وذلك ، لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية
مباشرة كما أنها لا - مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن
تثبت أن هذا المظهر الجزائي *arbitraire* الذي يبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض
الذي يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذي قد - أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا
كان من الممكن أن تثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ،
فإن الاستنتاج الذي لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن
إمخراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التي تخضع

(١) وقد بينت Catherine ckes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق
تبدأ بمناقاة الإحساسات *Logique sensations* ومنطق الصور
Logique des fo ومنطق العلاقات *Logique relations* .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 2-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18.

لما الانشاء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إنكار
أساطيرها ، فانها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها ، (١) .

ويرى لبني ستروس أن العالم الذي يتعرض لدراسة الأساطير يذعن أن يتضمن
منهجه إسقاط أنواع أربعة من التفسير (٢) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية
للمجتمع . (علم النفس الاجتماعي) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعي والعلاقات
الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة
لفهم الظواهر العارضة مثل للظواهر الفلكية أو للظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسي وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير
صادرة عن مشاعر مكبوتة في اللاشعور الجمعي للمجتمع البدائي .

ويرى لبني ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير
على الرغم من مظهرها الخلاق Cratrice والجزائي arbitraire والقياس
foisonnant فإنها تتشابه في جميع أرجاء الأرض .

إن كتاب الطوطمية اليوم ، و تفكير الفعرة ، قد تضمننا محاولة جديدة في

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : " L'Anthropologie structurale " , P. 228.
230

(3) Ibid , p.

التفسير ، وهي المحاولة التي تعتبر الاسماء غير نتاجا مباشرا للتفكير الإنساني . يقول
ليني ستروس : « إن إيماننا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطوري في داخل
النفس الإنسانية وفي غفلة منها ، (١) » .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes
pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent
dans les hommes et à leur insu ”

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن شعور عند ليني ستروس . وسنعرف
سلفا أنه عتلت تماما عن تصور فرويد وبونج ؛ فاللاشعور عنده ، هو مجموعة
من الضغوط التي ينصاع لها كل تفكير ، وهي ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ،
كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية
أو متحضرة ، (٢) . واللاشعور عند ليني ستروس أيضا ، هو للصفة العامة والمميزة
للظواهر الاجتماعية ، (٣) ، وهو الذي يمكن من الاتصال بالآخرين . وفي كتاب
« الأثروبولوجيا الإنشائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائما ، أو على
الأصح فاه غريب عن الصور كغرابية المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو
وظيفة خاصة ، وتتحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-S AU : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss
(par Eliseo V . ON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3,
nos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, Ipola, Cahiers
Internatiò. x de Sociologie, Volume XLVIII, 1970).

(3) LEVI-S AUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Maüss ” ,
p. V.

الخارج ... (١).

شعور إذن هو تون الصورى لبناءات ، أو السلب الغائب لما تحده
هذه البناءات من نظم لقراءة أو مرور للحياة الاقتصادية أو الأساؤ. الرمزية (٢).
ورغم أن هذا المفهوم شعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ،
إلا أن . حث في الفكر البنيوى لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انبر ليفى ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام .
ففى الأسطورة يختفى التميز بين الطبيعة والثقافة ، إذ - شالاس إلى الحيوانات
ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون فى البحار وأبضا فى أجواء السماء ويمارسون
السحر . وكذلك كان الحال فى الأسلام .

(٢) كان موقف ليفى ستروس عما - الأساطير أنه وراء المعنى - هو الذى
توس به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن
الأسطورة هى ضرب من الحلم الجمى يكشف تفسيره عن معنى عتبه تماما كما هو
ل فى الأسلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفى ستروس - سطورة على أنها رسالة - تهدف إلى
حل تناقض معين فى المجتمع البدائى (٣) . وكذا كانت وظيفة الحلم عند فرويد .
(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى فى إختراع أساطيرها .

(1) I-STRAS " Anthropologie st tu " , p.

(2) Ipola "o, " E ologie & histoire " , i
inte tionaux de ol ic, Vol e XLVIII 1 0, p.

(3) LEVI-STRAU " Anthropologie turale " , p.

لبنى ستروس ، قائما عند فرويد مسيرة بقوة وتحطم اللاشعور ؛ كلاهما يفكر على
ن حريه .

ومن الممكن أن تلخص أهم نقط الخلاف بين لبنى ستروس وأصحاب التحليل
النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لبنى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى : *le collectif*
أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مفهوم فريدل
أورجى (٢) .

(٢) شعور الجمعى عند يونج ، ملؤه برموز وأشياء دبرية هي منه بمثابة
القوام *Substrat* ، أما وظيفة شعور عند لبنى ستروس فهي ربط
الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه لما كان الاتصال بين
الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزي هو الذى يفسر مقولة هذه الأشياء (٣) .

(٣) نقطة الضعف في مفهوم يونج هو عبارة : *le collectif* (الأمطرية
archet دون النظر إلى السياق الذى يختبرها ، *le collectif* لبنى ستروس
فإن التفسير يكون بالتأيز . *le collectif*
أى بتميز مرة بعلاقاتها بطوائف أخرى داخل النسق .

(1) I-S AU : In unction à l'
p. XII.

(2) Ibid., p. XXII.

(3) I-S A : "L'Anthropologie structurale", p.

والجانب إتمام ليني ستروس بالسياق الذي يحتوي - مرة ، فإنه رغم
 ذلك لم يكن يتم بالمضمون ، إذ أن حقيقة الأسطورة () لا تتشبه
 في محتوى متبذ . إنها تكن في علاقات منطقية مجردة عن المحتوى ، (١) ، أو أن هذا
 المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدها
 اللغوية دون إتمام بما تتضمنه من معنى ودون إتمام بصاحب النص اللغوي (٢) .
 وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن الفرس يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء
 الليل لأداء نفس الوظيفة فإننا نستخلص من ذلك أن الفرس هو يومه نهارية وأن
 اليومه من ليل ليل ، وهذا يعني أن التقابل الذي يفرض نفسه هنا هو - بل
 بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى نجد أنه يوجد تقابل بين الفرس
 واليومه من ناحية ، باعتبارها طيور جلوحه ، وبين الغراب من ناحية أخرى
 باعتبارها غير جلوح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والفرس تحت
 علامة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة
 على اعتبار علامة - بل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء /
 أرض) ... وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذي هو قابل للتحويل إلى
 تقابل تمثل من العناصر المتمايزة .

(٢) un fait d'éléments di

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلوبوفسكي مع
 ليني ستروس في أن محاولة فهم الأسطورة على أساس ما تقوله كما نفهم الجملة

- (1) L. I-S AUSS : "Le Cru et le Cuit", P. 9.
 (2) LACROIX Jean : "Panorama de la philosophie Française
 Contemporaine", p. 219.
 (3) Ibid., p. 219.

المقيدة هو تماماً كحالة تأييق قواعد لغتنا ومفرداتها على لغة أجنبية، (١). فبحر
أن الأساطير عند ابن سروس يمكن أن تعني شيئاً واحداً عاماً : إنها نفس
النفس التي صدرت عنها والتي صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هي نفسها جزءاً منه.
ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت
معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا تفسر الأساطير ، بل
إنها هي التي تفسر بعضها بعضاً أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

mythes se pensent entre eux.

طرق تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل ابن سروس يبحسون في البحث عن الرواية الأصلية
للأسطورة أو عن الأصل البدائي لها ، فإن ابن سروس يعرف كل أسطورة
بمجموع الروايات التي وردت عنها ، ويضمها جميعاً في الاعتبار على قدم المساواة ،
ثم أنه يخضعها للتحليل البنائي (٣) . ولعل السبب في ذلك أنه لا يهتم بضمون
الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إيمانها بالعلاقات المنطقية بين الوحدات
المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التي وردت
عن الأسطورة .

لتصور إنساناً ، أ ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر ب ، يكاد يبعد
عن مدى وصول الصوت . لفترض أيضاً أن المكالمة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p.

مثل صوت الريح أو مرور السيارات الخ . لأن الشخص دأ ، بإختياره ذا خيرة ،
 إن يبعث برسالة مرة واحدة بل يحرص على التحدث بأقل صوته عدة مرات
 مستجيلاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص د ب ، فهناك احتمال أن تصل
 إليه هذه الرسائل الميوتية مشوشة . فهو أنه يجمعها ، ويعقلنة ما بها من تشابه
 أو تناقض فيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

نفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث دأ ،
 إلى د ب ، كانت تضع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى
 هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه د ب ، سيكون عبارة عن تسلييل توافقي
 « série d'accords » ، بمائل التوزيع للوسيقى كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5	7	
		3	4	5	6	8

ويقترح ليفي ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم نتائج
 الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع وعمل . ثم
 تصنف هذه الجمل تصنيفاً عاماً حسب موقعها في رواية الأسطورة و
 ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة
 تسمى « myth » . وفي هذا يلجأ ليفي ستروس مرة بورق اللعب الذي ينقسم
 إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سيل (٢) .

(1) LEACH und : «Lévi-Strauss», p.
 Voir égal t : «L'Anthropologie Struct e», p.
 (2) LEVI-STRAU : «L'Anthropologie S urale», p. 6.

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كلاموس يهت من أخته أوربا التي اختطفها زيوس	كلاموس يقتل لكارد أهل أسيرة يقتل بعضهم بعضا	كلاموس يقتل لكارد	لايه كوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشول؟
أوديب يذبح جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أباه الخول	أوديب يوريمت قصاص؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه)	أنتيكل يقتل أخاه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mytheme أي يشتمل على جل
ذات علاقات من نفس النوع. مود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة مشهورة.
rapports de Parenté imés

مورد رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

• rapports de parenté sous-estimés ou dévalués •

مورد رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة المتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

• la négation de l'autochtonie de l'homme •

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

• la résistance de l'autochtonie de l'homme •

(فولك Laios أعرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضاً بين

ك والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجياً (٢). وهذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يهدم بالواقع المتواضع والذي يمثل في الإنسان بدليل إصابته بأمراض الأرض. فأوديب تورمت قدماء ووالده أشول ووالده Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل العما ، وبالتالي هو ينتسب إلى ما وراء

الطبيعة أو ما هو خارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : "Anthropologie Structurale", p. .

وسنعرض الآن لأسطورة T_{no} من أصل التبغ ، كمثل آخر لتحليل
البنائى للأساطير (١).

• يحكى أن ساحرة كانت تدلس بدم طمسها نبات Caragumma
ثم تخدمه طعاماً لزوجها (نبات الكاراجوانا تتميز أوراقه بنقط حمراء في بنائتها)
و... لذلك إضطجعت قوى الزوج وبدأ يتعثر في مشبه وأصبح يفتقر إلى
الرجبة في العمل. وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صدم أن يفعل شيئاً للانتقام
وأعلن أنه ذائب للبحث عن العسل في الأعراس . وبعد جهد مضى في القسابة
• له طريقة مداسه ، اكتشف خلية لتحل أسفل شجرة ، وقريباً منها كان
يوجد ثعبان . احتفظ الرجل لولده بالعمل ، أما زوجته ••••••••••••••••••••••
العسل وأجراه من لحم ووطن الثعبان . ومجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
بشعرت بحساسية أدت إلى الكلالن في جميع أجزاء جسمها • وبدأت تمحك بجسدها
وتهدد زوجها بالفتك به وإلتهامه . هرب الرجل وتسلق شجرة يعيش بداخلها
أسراب الينغاء ، وبدأ زوجته بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
الينغاء . وبينما كانت تطارد واحداً منها لتلتهمه ، انتهى زوجها الفرصة وهرب
في اتجاه كين نصبه لها . ثم أنه تغادى هذا الكمين فوق ••••••••••••••••••
ومانت. أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يرانها إلى أن ظهر فوقها نبات قريب
وبنافع من حب الإستطلاع . ••••••••••••••••••••••••••••••••••
للساء ، وسراً ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسأرونه ، ومنذ
الحين عرف الإنسان التبغ ••••••••••••••••••••••••••••••••••

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور في ذهن القارىء أو المستمع لهذه

(1) VI- AC : Le Cru et le Cuit, p. I .

الأسطورة. ولكن ليفي ستروس يرى أن ما يهمه المستمع عندما يسمع للأسطورة أو قطعة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١). ففي إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد ليفي ستروس أن التحليل الإنشائي للأسطورة وللموسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب الشعوري للغة الإنشائي هو الذي يعول عليه في الإستجابة لهذه التركيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن ليفي ستروس كان يهدف من مقالة اللغويين بالمرسلة إلى الارتقاء بما عن مستوى المحسوس والمقول وما إلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ نعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

وإذا انتقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة جالفة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات ترتبطها ألسنة قحابل مثل :

قحابل بين المرأة ومنقوحة ، فروع نبات الكراواتنا وبين المرأة ، منقوحة ، تحت نبات البجع .

قحابل .. حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب انداء وبين معرفة المرأة بها مباشرة .

قحابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة في هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهي لا تملك فناً ، إذا أنها إذا - السم فن دم طمها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النوى (الأسطورة

(1) LEA Edmund : «Lévi-Strauss», p. 1 .

(2) LEVI-STRAU : «Le Crû et Cuit», p.

تلقى بها خراج نسليه، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مع الرجال، وهو يكسح ويعمل، وبالنال فهو قريب من .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يزوج بالمرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . ومكنا يفسر أصل التبغ وما يحمل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية لصل إلى خاتمة الفصل . وإذا كان لنا أن نقسمها مما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض لنا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يحمل إلى التسليم بأن اكتشافاته تعمل بوقائع تمثل صفات عالمية لعملية شمولية للتفكير الإنسان . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم : ما أقرته في هذا الشأن وبما تركت إلى نوع من الدوجمايكية . ولسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الاتوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العمل للدلالة على السائل النوى ، وذ على عكس ما أنهتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا استخلصناه من شعوب تمتد من فيزويلا إلى باراجواي إذا ما حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما ثمرها يبعد إضافي ، (١) »

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) L I- AUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

ولقد شعر ليني ستروس بصورة معينة في منهجه ويظهر ذلك في قوله : ...
إنني لا أدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للاعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب البناءات الأولية
للقراءة ، يؤدي إلى فهم أحسن لقاعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
والنقطة والمطبخ ، وكتاب ومن العمل إلى الرماد ، إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنني سعيد بما توصلت إليه . ولا أجد أن يترتب عليه حتما التسليم
بنتائج معينة عن طبيعة النفس الإنسانية .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنوية من مكانة عليا . . . كما سنتناول الضوء على ليني ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

لبنى ستروس بين العلم والفلسفة

ويشمل :

- (١) ر . . الفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التأرجح بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) لبنى ستروس كعالم .
- (٥) لبنى ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل للقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كقط

موقف لبنى ستروس من دين

علم الجمال

النزعة الإنسانية

لسبي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي und ch أن الحقيقة ستروس
يعتبر الجهة الأولى في الأنثروبولوجيا بطرح العالم 'خلق بالانجليزية' (1)
كما يدعي أنه يجب الإهتمام بأهمية وصحة منهجه.

ولسبي ستروس يصر على أن يكون رجل علم ، ويرجو أن نقرأ
كتبه ونقيم أفكاره على الأساس ، كما أنه يرفض تنبأه إلى سفة.

ولكن سارتر قد وصف لسبي ستروس بأنه حتى etc وهو
على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل. (2) ويرد لسبي
ستروس على هذا الاتهام بأن الاتجاه الذي سار لير هو الاتجاه
رجل العلم الذي يؤمن بعظم جدوى الميتافيزيقيا. (3)

وفي الفصل الأخير من ب د الإنسان رى ، يقول لسبي ستروس :
'أنا أنقض مقدما أى تفسير لموقفى يأتي من قبل سفة ... ذ نه
ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندما ، اللهم إلا بعض

(1) d: .L : p. 2.

(2) .. p. 9.

'S E J. p. : 'ique la n. di ique.
mand, . 1 p. 1 ..

(4) LEVI-S : La P ' p.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من عمارة استقلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنى سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، ولا يمكن أن تسام الا في التخل عما يسمونه اليوم فلسفة . (١) ،

رأيه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفي ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة البنانس . ويظهر أن ماحرسه ليفي ستروس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشق غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) ، فالذهب العقلي المثال كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضيق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من المجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترحه ، . بالفلسفة إلى تبرير الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكر .

أما ليفي ستروس فإنه في نص يزد بكتاب ، والآفاق الخزينة ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للوضويعات المختلفة . يقول النص : لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، كانت أم نافية ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو هو دائما ، يتلخص في أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقسم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

(1) VI-S A : L'H nu*, Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY Colette : .Sa , (Seghers, 1) . p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة
التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض
صفات التفسيرين الأولين ... أدنى هذه التبريرات كثيراً ما أصبح كلامية
récits verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..
« إن تصور هذا النهج ليس ناجحاً » من أنه يقدم حلاً أو حلاً
Un o Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا
واحدة متشابهة دائماً

طلب منا أن نهرب طريقة ديناميكية ، نأخذ كنقطة بداية النظريات
الظنية Les théories les moins adéquates كي نرتق منها بعد ذلك إلى
النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بنصر التاريخ الذي
استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نترك كيف تولدت الأخيرة بالتدرج
من الأول . إن هذا النهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما .. من
كيفية التخلب التدريجي على المتأخرات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التخلب في نظر ليفي ستروس ، لأنه
ضرب من تأمل الشعور لذاته Une so ... con plation de la
(٢) conscience par elle m e . وفي نطاق معارضة الفلسفة نجد أنه
يهاجم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحترامنا للفيتومينولوجيا السارترية إلا
أننا لا نرى فيها سوى نقطة إلتحاق وليس نقطة وصول » ، (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54,

(2) LEVI-STRAUSS : «L'H ... e nu», p. 3.

(3) VI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331,

وباصريح في موضع آخر :

« إن الفيزيولوجيا طالما كانت تتحدث في ذاتها بغير ضرورة اتصال
بين الواقع والمعاش ¹⁰ . ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع معصلا
ومفردا لك الشئ . وقد تلت من أثيراتي الثلاث أن الاتصال بين المتعطين
والتعطف بغير الاتصال ¹¹ ، وأنه لكي نصل إلى الواقع ينبغي
أولا أن نستبعد المعاش على أن . . . بعد ذلك في تركيب يتوهم بالإحساسات
(1) ¹² *pourvue de toute sentimentalité* . »

إن القارئ لكتابات ليفي ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث
عن الفلسفة والفلاسفة بجماء ظاهري . وهو في حديثه مع ريمون بللور
Raymond Jour ¹³ يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إحتياد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول
أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لجوء التفاهم الذي يقابل بيني
وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في أبحاثي ، فإنهم
يتصورون أنني تطبق طرائق في ميادينهم . . .
وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال يقدر ما يعني
إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليفي ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - يتمتعوا مدة طويلة سريرة خاصة أعطتهم الحق
في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يدعونا إلى أن الكثرة
من الأبحاث لا ول إليها يد الفلسفة (2) . »

(1) LEVI ¹⁴ : *Tristes Tropiques*, p.

(2) ¹⁵ *na* ¹⁶ *nd* ¹⁷ *r*, in (Les Let ¹⁸ *Fra*

no. 11 , 12 ¹⁹ *Ann* , 1 71

د. بين العلم والفلسفة :

ونما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم الموا
الفلسفية التي تجعل مشربيتها لبني ستروس والتي ستعرض لها في هذا الفصل ،
فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان
العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع " شيء " ، فإن كلمة
" حقيقي " هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)
ولم يميل إل تأكيد بيركرسان (٢) Crossant في أن لبني ستروس
يميل إلى التراجع بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديته ونسواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن
تزد أبحاثه إل مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالتفكير
الإنساني على اعتبار أنها تنسب إل هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس
الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن
علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد اتفق
حشون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل
التي تعرض لها لبني ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضاً المسائل الفلسفية بوجه عام
كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من قرن (٤) .

(1) ANT : Lévi-Strauss, p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : Tristes Tropi , p.

(4) LEA Edmund : Lévi-Stra , p. 1 .

وإذا كنا قد أدنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
ولذا علمنا أن الأثروبولوجيا البنائية ليست علما وإنما هي مجموعة أبحاث
تحاول أن تدبج وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن المرتكز المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبدا في كتابات ليفي ستروس .

إ ذات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً المدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم فلسفة
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات - tous les structu-
ralismes . (١) »

وقد أثار هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضيا عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بمجلة Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم مسراحة نحو أرض الفلسفة في عاتمة
« الإنسان العاury » . »

(1) MENACH J.- : « Le uiem structuraliste »,
(Esprit, ٢٢, 1973),

(2) LEVI-STRA : « L'homme Nu », Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة
الميثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي - - - - - أربعة مجلدات. (١)
كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد
تعبيره هو . (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تخلصت عن
بعض « الاعتقادات البسيطة » . (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى في أرض حريتها البنائية . فعاحب الاثروبولوجيا
البنائية بقرر بأن :

« الأساطير لا تحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان
أو مصيره . كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أي مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا
أو أي « مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تختصر » (٤).

ويصرح ليفي - ستروس في نفس لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل
ما عرفته حتى الآن . فهي تكشف وراء الأنبياء عن وحدة وتانسق يجبر عن
كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو لناظر وكأنها متاثرة بدون تنظيم » (٥).
وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى ، نجد أننا بهدد كشف عن م معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤ .

(2) A.U.S.S. : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدق إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير
مُحدثنا عن نظام العالم . وهي ممكنة من أن نقسمها عما يمكن أن ... نظام العالم
بالتعبئة للإنسان وبالتالي نقرب من التفكير .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح الطبيعية بلفظ ستروس إلى إقصاء الشعور
la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر
الطبيعية ، إلا أن افتراض تنبيه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو
مثير للدهشة .

غير أن ليني ستروس يصر على أن الشعور هو والعنصر السرى لعلوم
الإنسان ، .

.. وقد نجحت . صفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سبينة في دائرة
لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به
الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنتجته البنيائية بعد روسو وماركس
ودوركايم وسوسير Sausure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا
آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية
والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة .

و مع ذلك فإن إعمال الشعور يظل ممكنا على مستوى الفكر .

و فالشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع : وقد انكشفت : - اذ ليس مدتنا إدخال الذات أو الشعور
(le sujet) في ثوب جديد ، (١) .

وكان ليني ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية في البحث ، وكان يقول
عنه أنه كثر فقير ، *et* .. وهنا يسأل درميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢) ؟ ثم ألا يبقى تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعري : من أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا ، الكثر الفقير ، ؟

وإذا كان ليني ستروس قد استبعد ، المعاش ، وامتنع التفكير الخاص -
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما في الموسيقى والأدب
من ذاتية) .

ويتفق ميشيل بانوف مع درميناك على أن ليني ستروس يدخل الشفوة
والذاتية دون أن يدري . وهو لكي يدل على ذلك يستعين بعبارة وردت
في غاتة ، الإنسان رى ، يقول فيها ليني ستروس :

« إننا نبدأ برؤنا على التالى الصارم ساطير ، وبعد أن انتبنا إليها سنقتل
الاشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية لشيء : العالم والطبيعة
والإنسان ، (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. .

(2) *Esprit*, Mars, 1973, op. cit., p.

(3) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. .

(4) *Ibid.*, p. 620.

وينسأل بانوف : لمن إنكشفت العالمة الأسطورية شياء ؟ ومن الذى
يردد أن الاشياء هي أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس هذا رجوع إلى
الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجة عند ليفي ستروس
يلبى الاهتز في نظر كثيرين ففتح الآن . واعتقادات بسيطة . (١).

وبعضى ليفي ستروس في اتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح ، بأن
مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطة هو نفسه (٢) .
ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما بعينه من أن ليفي ستروس لا يسهو فقط
في اتجاه : تبة ، وإنما : تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا إصافاً للحق أن
لورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

نحدث ليفي ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى صورة
عالية من المعنى ، ولنا فإنه يقرر :

« إن ما اشتكته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً في داخل النسق ،
وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السكم الإثنولوجي
الهائل الذى يمشى ثقافات وطنية في العالم الجديد لن يتمكن من النفاذ إلى معناه
بخلي ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه
لا داعى للدمعة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق
فصلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهمهم الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANO ['chel; Lévi- 'iel 'en lui-m e;

(Esprit, , 1), p. 710.

(2) LEVI-STRAU : L'H me nu*, p. 6 .

يمكن أن يكون بالصورة ، والإثنولوجيون يمكن أن يكون بالمضمون ، (١) .

، إن في خير من يفهم ، وباعيان ، (٢) ، سواء تعرضت إليها من قبل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تبعد هي الآن لتكون جزءاً من ماضى .

مما تقدم يتضح وجه الحق فيما لبس إلى ليفي ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه في ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى في اتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائي ، فتلحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليفي ستروس يقرر في مطلع خاتمة ، الإنسان العاشر ، (٣) أن كلمة ، نحن ، التي نحرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط ، بسبب التواضع ، بقدرها كانت ترمز إلى الرغبة العميقة في أن ننظم ، الأنا ، في ، نحن ، .

أما ، الأنا ، التي ظهرت في خاتمة المجموعة الميثولوجية - مهد لظهورها ليفي ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأ - جزءاً من ماضيه . فكان له الحق في أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان ما أن تظهر ، فتوفيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذي يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل يثير عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 6 .

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 6 .

(4) Ibid., p. 9 .

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد
اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف إلى التلخيص على عمل متين . فالمرور وقد
انتهت مهمته سيمطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص
تعاليمه ، (١) .

ليني ستروس كعالم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البناية تقدم تفسيراً كافياً
لا يلجأ إلى أي واقع خارج الفسق . فالمعرفة يجب أن ... أساساً على الدراسة
الحالة للوضع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع
يحتوي على معقولة ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام
مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما
ثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين النفس العارفة والشيء المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن ليني ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن
قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما يتوضح
في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسي ، فعلى الرغم من أنه أول الأمر لأنه هو الذي ألهم
بفكرة شعور كما أوحى بمقالة للنزي Caté e du Signifiant ، فإن
ليني ستروس يرى أنه آخر ملجأ يحتسب به الشعور أو (الذات) le Sujet .
وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس ورفقته والشيء المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p.

فيجب علينا الإستعانة بها كنه ليني ستروس عن للبدا للسترو للنسق . يقول :

« إن النائية الأصلية تحادل أولا أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تدبر عن شيء يكون خارجا عنها . وإن كان ولا بد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فنبغي الإجماع نحو جهاز المنع منظرراً لله كشيكة ، حيث الأناساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء ... ، وحيث يكشف كل لسق عن نمط معين من العلاقات » (1).

وإذا كانت الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، ينبغي أن يمسك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فإ القول في هذا العنصر للوجود خارج النسق المديوس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتنامي ؟

« وإذا كان ليني ستروس يقرر في هذا النص بأن : هذه الخصائص ، يمكن أن تترجم إلى التنظيم الخفي ، organisation cent ، أن لسال (2) : هل هي هذه الشبكة الخفية Ce ré a ce هي من نفس نمط الانساق المديوس ؟ الحالة كيف يدرك الشيء شبيه ؟

2. C ent le pent-it i lo
هل هو مختلف عنه ؟ ? il différent - ولكن ما السند الذي يرجع إليه في هذا الاختلاف تاريخيا وعقليا ؟

إن هذا الغموض في موقف ليني ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) VI-STRAU : L'Ho e nu³, p. 1.

(2) J.- . : . cit., p.

تمام العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن
الساق ثقافية، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوته في هذه الأساق.
فالشئ يدرك الشئ، والشئ يدرك ذاته، أي أن الشعور يدرك ذاته بخلاف
ما جاء في النص من أن البنية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر.

وهنا يظهر الفروض بل التناقض في موقف لين ستروس، فالكى هو
وغيره في نفس الوقت. غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى
لين ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت
للتجسنة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر)، ومن
أين أنت القوة لتقينا؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس
التي تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن لين ستروس دأن هذا
الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *rit perdu et re*
أو عبارة أخرى، إذا كان الشعور لا تختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل
معه، أي إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت (٣)،
فإن من حقنا أن نسأل : كيف تكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تتكشف ؟
وما يؤول لتكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند لين ستروس
أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو - تل - ولقد

(1) VI- AUSS : L'Homme nu, p.

(2) MENACH J.-M. : op. cit., p.

(3) VI-STRA : L'Ho e nu, p.

كان مدق في كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف يعمل النفس الإنسانية ،
Comme tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes ، (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هي فلسفية بالدرجة الأولى فلم لم يكن بوسعهم أن
يتعرض لها لأنه وإن كان ، يلجح المنظر الفلسفي من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذي رسمه لنفسه مسبقا ، (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant ، إن الإقتصار على دراسة الإلجام الداخلي للنصوص معناه
إخراج ليفي ستروس من أرض الإثنولوجيا بحيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة ، (٣).

وسنحاول الآن أن : . مكانه العلمية .

إن مكانه ليفي ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عمرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالإنجليزية ، كما يتفقون كذا
على أن نظرياته - بالتعقيد المعبر (١) Une plexité d'roulante .
ومهما يكن من شيء فإن ليفي ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذي تخرج من قسم لغة ودرس - نون عما قد أثر في نظريته للإنسان و لم

(1) VI-STRAUSS : . Les Françaises, no. 1165,
Jan., 1 7°, p. 1.

VI RAU : .Esprit, Nov., 1 3°, p. 0.

(3) NT : .Lévi-Strauss, p. 36.

(4) LEACH und : .Lévi-Strauss, p. 151.

وفي ملأ يقول إدموند ليتس :

• لا يجب أن نفكر أن ليني ستروس قد امتشق ألمحه الأولى من الفلسفة
و نون، إنه في أغلب الحالات يتصرف كالحمار الذي يدافع عن لا كرجل
للعلم الذي عن الحقيقة، (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر
الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، أن
الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي لمرع من السيمبولوجيا
séméiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي
لمدارات الرموز (٣). فالساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعبر متغيرات لبناء
منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينهر بالكمال في ساق
 Sys co ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه أوقاف الأميرقية . وفي هذا يقول
 ليفي Leach :

، إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب ، لبناءات الأولية لقراءة ، كانت
موضح وتزيد بأمثلة لمتوجهاة مناسبة ، وبالطبع فإن ليقى ستروس لم يلتفت
إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها ، (١).

(1) d., p.

(٢) كلية بيولوجي - العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية
(راجع قاموس لالاند)

(3) LEACH und : Levi-Str., p. 151.

(4) LEA : Lévi-Strauss, p. 159.

وهو على سبيل المثال قد اعتبر أن منع الاتصال بالمحارم، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع و ربح لا تؤيده على طول الخط .

• وقد كن يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يهدم ما .. عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل .. هما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تشير على عكس النظرية ، (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم. وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون .. بقيم التحريم *tabous* *sont lourdement chargés de val* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تنجرّد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفى ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير البدائي ، ثنائي *binair* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الإنسانى يميل في جميع المواقف إلى إجراء قسم ثنائي *binair* *opérer un découp* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر .. ليفي ستروس (٢). وإذا كان ذلك تفكير الفطرة ، يمارس في .. قواعد محددة أمانها الوخيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne* *pense* (٣). وفي كتاب ، الأفاق الحزينة ، يقول صاحب الانثروبولوجيا البناية :

(1) Ibid., p. .

(2) Ibid., p. 1 .

(3) RICOEUR p. • Esprit, Nov., 1963, p. 606.

و إنشاء من دراستنا للمجتمعات المختلفة ستوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن... ذلك أن مجتمعا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره، (١).

وقد استغل إدموند ليتش هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس، فإن ليفي ستروس... في الأنثروبولوجيا عن خصائص أساسية، (٣) أيضا. وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة، لما هو أساسي لدى الإنسانية، كما يعتبر أن بنات التفكير، البدائي، تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ،. ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ: يبدأ عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة. ففي الفصل الخامس من كتابه تفكير الفطرة، يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالذبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالآليات Statiques وبأنها خارج الزمن، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها، في التاريخ، (٤). وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس. فهو يقرر:

(1) LEVI-STRAUSS : "Tristes Tropiques", p. .

(2) LEACH Edmund : "op. cit.", p. .

(3) LEVI-STRAUSS : "Tristes Tropiques", p. 49.

(4) LEACH Edmund : "op. cit.", p. 23.

و بأن تفكير الطوطيين هو الأقرب للبناء وذلك لأن مضمونه تافه و فهم تصنيفاته العبقريّة ، (١).

وقد كان النقد الذي وجهه بول ريكور إلى البناءية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة في تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اهتمت فقط على أبحاث مجالها المحدود الأمر يكتفون وهي بهذا أهملت الأصول السامية والأغريقية والهندية التي أثبتت الفاسطات والديانات بل وكانت هي الأصل في الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفي ستروس يسمع بأن تنسحب نتائجها على جميع - فئات فإن ريكور يذكر في دحض ذلك أن الأساطير الطوطية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطي على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التي أنت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكن إذن في التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يؤدي إلى دوجماتية طالما أثارت ليفي ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفي ستروس في غايته كتاب ، الإنسان العاury ، يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره - أساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة في دراستهم للأ-طورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et hermèneutique», in Esprit, Nov., 1 , p. .

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد خلق زكاة العالم في نظر كثيرين حتى قبل أن عدد المثقفين عليه المئتين
بكثير عدد الأتباع. يقول أحد المثقفين :

« إن من أختار أن يكون أثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى
بليفستروس ، لأن المناخ العلمي لم يكن يستثقب بدونه . أما وقد أراد أساذنا
أن يقرؤنا إلى رماد أراد أن يملأ به السماء دغة ، فقلنا أن نقول له : وهذا
تفوق ، فقد أصبح الوقت مناسباً ، (١) .

وهنا كان من قيمة المآخذ على منهج ليفستروس ، فينبغي الاعتراف
مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة إجرائية
Operationnelle

« فإذا تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المخططات ثروبولوجية من الوصول
إلى لمحات sp^3 لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحات تلقى الضوء
على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشر بما لهذا المنهج من
نتائج إيجابية . وأسعدوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات
عديدة ، (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن
أن يسمح بتكوين نظرة جديدة لم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرتنا
نحوه كما يرى أن هذا الجانب الفلسفي عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEACH Edmund : .Lévi-Strauss, p. 87.

عن الجانب العلمى فهما قويت . . . خصوصاً بعد أن تكشف لنا علم كفاية
الجانب الآخر (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسؤولية مواقف هـ بلا شك تتعدى ق
العلم وتتصل بالجمال التقليدى لكشف الفلسفى و . . . قة الفلسفة ، كما أن
المواقف الفلسفية لم تظهر . . . فى المجموعة للبشولوجية التى بدأت بظهور
هـ التى والمطبوع، سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موس سنة ١٩٥٠ ،
و . . . الآفاق الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية
التي يختم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو . . . اتهامات فلسفية متأصلة جعلت
صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لمجبه وآرائه .

الطبيعة والـ : قة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند
سارتر مادية صورية *térialiste transcendantal* (٢) . كما أنه يقيم
دعائم أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقاً لراى لacroix .
و . . . كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية
فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا . . . بل

(1) : (Esprit, rs, 1973) p. 697.

(2) S E J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
p. 1

(3) LA OIX : « Panorama de la philosophie Française
Con poraine », p. 221.

في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يجد ليفي ستروس موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دي فرانس عام (١٩٥٩ - ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليْن متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يجد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر *tuel arrachement* وتجاوز *dé ment* أي ابتعاد عن الدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يهدد بانزلاق في للمادة الجأمة ، أي يهدد بموت معاش الذات *M vécu de La conscience* . يفضي إلى المجهيم *l' Enfer* . غير أن سارتر يقرر ، وعدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دي فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، يجد في محادثاته مع جورج شاربونيه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالتل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-S A S : «Annuaire II • de F ce, Paris, 1 .

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) AR NNI , Georges ; «En iens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1 1.

في التعقيد. غير أن بقية النص يشير إلى أننا ما زلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة. وفي المجموعة للبشولوجية، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقة إلى ما هو غير اللسان (تريد الطيور مثلاً) (١).

وينساء ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل من إلى التبرع من الطبيعة رغم أنهم جزء منا، وكان عليهم أن يستروا على صفة بها - أرادوا الاستمرار في الحياة (٢) ثم بلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الإثنوجرافيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي يتقل بطعامه من حالة النوى (الطبيعي) إلى حالة للطبخ (المصطنع). وإذا نساء عن السبب في هذا رغم أن اللسان ليس مضطراً لأن يطهى طعامه، فإن ليفي ستروس يجب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوانات. وهكذا كانت ردود بنج وموزن أساسين تميز بها لغة. واللسان لا يتنكر تماماً للطبيعة، فهو يخلق الثقة على لسقها. وإذا كن إدراكنا الطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمنح عن اكتشاف علاقات بين، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضاً العملية التي يمتصها ما يفسر المخ للثبات التي نمرض عليه. أما التاج - في فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة، أراه يتولد على لسقها. ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك. فليفى ستروس ليس مثالياً idéaliste على طريقة جورج باركلي، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) F. J-B. : Comprendre Lévi-Strauss, p.

(2) und : Lévi-Strauss, p. 142-143.

Ibid., p. 143:

لها إلا في إدراك ممارسة النفس اللسانية . ففقد لبني ستروس الطبيعة هي ، في ذاتها ،
" en soi " تمثل الواقع الأصيل Une alité authentique ، وهي محكمة
بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
طبيعة الطبيعة تحدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الإنسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يتم لها لبني ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
للطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
كتتابع لوحات منضمة ولا متناهية ونتمس إلى فئات محددة ، إذا فإننا في عملياتنا
التركيبة ، عندما نختارم تفتقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقبل إدراكنا
للطبيعة (١) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي تستخدمها وطريقة استخدام للقوليات
Cairégo التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتعلق بطبيعة
التفكير الإنساني . وحيث أن للفكر الإنساني هو نفسه ينسب إلى الطبيعة ويصدر
عن نفس لئادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لابد
وأن يتصف بصفة العمومية Unitaire كطبيعة المخ تماما (٢) .

(١) Ibid., P. 36 .

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) إننا هنا بعدد تناقض في تفكير لبني ستروس بالقياس إلى ما قلنا
آنفا (في الفصل الخامس بالبنائية وخصائصها) من أن " قة لها مفهوم يتصل
بالنفسية في كتاب القراية . ذلك لأنها تتصف بالنفسية على مستوى " مرة الخام
وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفي ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازيان لنشاط أكثر تأملا ، أعني ذلك الضيف الحاضر يتنا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الانسانية ، (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن منا لأول وهلة أن النفس عند ليفي ستروس هي وحدة متمايزة مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلو بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفى ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضايا الرياضة تعكس النشاط الحر للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يفيدنا في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

« la réflexion pure se réalise en une interiorisation du monde »
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء لم الخارجى
« de l'en-dehors » ، لهذا يتفق ليفي ستروس مع بيت
في « أن المنطق والوجدان هما علوم تجريبية تنحى إلى الإثنوجرافيا ولا تزود
إلى علم النفس ، (٣) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : " Les fondements logiques des mathématiques " , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الحساس بالنفس الإنسانية هو شعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا الشعور طبيعي nat لأنه عام universel ، وهو يختص باوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية porteur de possibilités de significations وهو يفرض «قواعده» على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢).

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن الشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية . كما نلاحظ أن الجانب الاجتماعي والرمزي والشعور كلها ... في بعضها البعض . فبفضل قوانين الشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣). وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء الشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤). وهكذا فإن ليفي ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكتشف في نفس الوقت طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأما ... لمعاً ، (٥) .

(1) S. QNIS Yvon : op. cit., p. .

(2) Ibid., p. .

(3) FAG J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS .In uction à l' vre de , p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : .Tristes Tropiq , p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دور كايم ولبق بريل هي العبور إلى الآخرين *l'accès à l'autre* ورغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن لبني - ستروس يحمل من اللا شعور حداً وسطاً بين *le moi et autrui* (١) . وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير *no et au* ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللا شعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى *un autre nous* (أي مشترك يتناوب بينهم) . ونحن هنا بإعداد مسارات لا شعورية *itinéraires inconscients* والتقاء *rencontre* بين *le moi et autrui* . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال *communication* ، وكانت ، الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يحمل من " نية وسيلة للبرهنة الموضوعية " (٣) .

واللا شعور عند لبني - ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين *le moi et autrui* ، بل يمكنه أن يكشف في أعماق الأنساق الاجتماعية بناءً تحت صوري - *Une infra-structure formelle* ، بل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبق للنفس الإنسانية *Anticipation de l'esprit h* . كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Ma
p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : Cours inaugural au Collège de France
en 1955 , (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللسان الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالأفراد ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ولنحس هنا أن إهتمام لين ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .
ومن هنا أمكن القول بأن لين ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناقضة .

يقول لين ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناءً بعدى structure
تسير على هديه ووفقاً له . أما العام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يبنى الخاص
والجزئي تماماً كما لا تبنى الهندسة المعمارية généralisée حقيقة العلاقات الملوسة
للمكان الإقليمي (٢) . فالظاهرة الأميريكية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Déduction . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟ »

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الصواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وراء المعاني

(3) LEAU-PONTY : op. cit., p. 1 .

(2) Ibid.

(3) Ibid.

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال dans l'imagination .
وهنا نلاحظ أن لبني ستروس يتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل la rai qui précède وما يتعداه qui l'exécède . لدينا ولهي الآخري (١).

ويرى لبني ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما برد الأشياء إلى طبيعتها أي إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولة هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل " مستقلة " فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent . كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).
Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى لبني ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرتنا دفعة واحدة (٢) بمفلم قسم .

(١) op. cit., p. 163.

(٢) VI-S AUSS : Introduction à l'œuvre de Mauss , p. XXXII.

(٣) مقدمة مرس ، ص XXXII :

وبلاحظ هذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء باسمائها لتدرجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أنهت
أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأي شيء ، ثم . مرحلة أخرى كل
شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده
في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدرج . فالإنسان قد
تكلم لم يكرأ ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه ، . ومعنى آخر ، في
التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح
بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولين ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ،
في تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية *bolisme* التي تصف بعدم الاتصال
discontinuité (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تصف بالاتصال
continuité (لأنها تتكون ببطء) (١) . ورغم هذا - بل فإن فتى الدال والمدلول
le signifiant et le signifié تتآذنان معا كجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة
وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء (٢) .

= كالب سياسة فرلسي (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق لين ستروس في هذه النظرية .
فالنفس الإنسانية عنده قد اكتسبت اللغة - واحدة بينما كان الفكر في سياقات
عميق . وتلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سياقاته ، غير أن *naïf* يشير
إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يهتم له لين ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p.

وأبنا : Louis de Bonald, La révélation initiale,
ère, 1 .

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'œuvre de Ma ,
p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

وبرى ليقى - تروس :

« أن بحريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة
بجالاتها تخطيطها المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية
قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الحطة يمثل الأوجه
المنخفضة للجمال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الإنسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir
ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة
a signifié منذ البداية ، وكان يعنى مجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته منه
الآن (١) ..

معنى التقدم :

إن ما لم يه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون
تصحيحاً لتصنيفات rectifier des découpages وتجميعاً للتشابهات
définir des regroupements وتعريفات للتضمنات
découvrir sources جديدة appartenances
au sein d'une nouvelles داخل شمول مغلق ومنكامل مع نفسه (٢) .
totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المطلق » تعنى أن مستقبل الإنسان
le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

(٢) مقدمة موسى ، ص VIII

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو
 الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور
 بالضيق عند لين ستروس (١) . وقد هناك التفكير الأسطوري إلى أن يعكس
 الآية ، فيستبدله بفكرة أفول البشرية . Crêpuscule des ho es . و نرجع
 أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأملا مع الحيرة التي تسيطر على العصر .
 وهو اعتقاد تنازى يفضي إلى اللبس ، إذ يتبدد كل شيء . كما يتبدد الشفق
 في غياب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل
 العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال عمائة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣)
 وبرنالوس Bernanos (٤) . يقول برنالوس : Bernanos :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومحتلة للغة العلم والقوة إنما
 هي مهددة بالموت برداً ، (٥) . »

ولقد تهمدت الإنسانية عن أساطيرها . « فالتكنولوجيا تخضع قوى الطبيعة
 في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى
 في الواقع ، (٦) . »

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1 , p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالاضافة إلى : الإنسان العاوي ، ص ١٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(٥) DOMENACH ; « Esprit », Mars 1973, p 698.

(٦) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions
 en langues étrangères, Peking 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة الشمول المطلق، أيضاً أنها تتشعب مع
ليني ستروس لفكرة الزمن الذي يشبه بسلسلة حلقاتها للهرم، عبر القرون،
وهي مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان ليني ستروس قد أثير بقائمة العناصر الكيميائية لمندليف
وأيضاً بقانون الوراثة، génétique، إذ لا شك أن فكرة المجموع
المتشعب واللا متبدي هي فكرة مطمئنة لأنها تطبق لبعض القواعد البسيطة ولأن
الجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم، وهذا يعني أن اكتشاف
الشيء كان معدداً له منذ الأزل، كما يعني أن المستقبل يخضع للجبرية
l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن البنية تعلم بمجدول زمني لبناءات القراءة يمكن
مقارنته بمجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣)، كما يرى:

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة... لأنه يسمح لنا
باستنباط بعضها من البعض الآخر، كما يسمح - ابتداء من الأنساق الموجودة -
بتركيب مختلف الأنساق الممكنة. أليس في هذا توجيه للملاحظة إلا بقية نحو

(١) : Esprit, 1973, p. 693.

(٢) P O : Esprit, 1973, p. 707.

(٣) U-NTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيميائي روسي (١٨٣٤-١٩٠٧)، استطاع أن يتنبأ بخصائص
بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة، وأن يصنف هذه العناصر فيجملها تحت مكاناً
داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر.

بعض المؤسسات للوجود ، والتي بدون هذا البرنامج النظرى للسبق ، قد تمر
دون أن نتركها ، (١)

ويؤكد بالوف off أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق النموذج
ماندليف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على فكر
م. ليفي ستروس والتي عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كانت أم مايروس به منج منديليف هو فكرة المجموع المنتهي
و تمتد l'idée d'un ensemble fini et inextensible فإن . حيث
لا يسهل إلا أن يقرر أن ليفي ستروس يظل متسقاً مع أفكاره . م. على الرغم
ما يزعم بالوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهي و تمتد لا تختلف كثيراً
مما جاء في . علم الاجتماع و ثوربولوجيا ، والتي كتبها ليفي ستروس
سنة ١٩٥٠ من ، أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن أن يكون تصحيحاً للتصنيفات
وتجميعاً لتشابهات ، وتعرفنا لامتضيات ، وكشفنا لمنايع جديدة داخل
شعور مغلق . .

ونلاحظ أن ليفي ستروس يضطر إلى استعانة بالعقل المقدس
l'en i di . يضطر إلى إدخال فكرة نا Mana على
اعتبار أنها الصفة زمة لكل تفكير ، بطاق ، أو ، متحضر . .

أما عن العقل س ، فإنه يستعين به لأنه يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) M AU- : on cit, p. 1 .

(2) PANO : "Esprit" : rs 1 , p. 7.

المال *si fiant* والملول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب علم
التكافؤ إلى زيادة في كثافة وكم الدال بالنسبة ، والملول ، . إن هذا ، ل ،
الرائد يسميه لبني ستروس *signifiant flo* ، وهو ليس شيئاً
آخر سوى ، المانا ، . (٢) .

« المانا هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ،
مجردة وملوثة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومعددة
؟ ن معين في نفس الوقت . المانا إذن هي منا كل ، . (٣)

يقول لبني ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون
جداً منها ... ، وذ لأنّه يوجد قارق في الدرجة وليس في التوحد بين مجتمعات
رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك ، . (٤)

فالمانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابهاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع المانا ، في اعتباره ،

(1) L AUSS : 'Introduction à l'uvre de AUSS,
p. X.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX.

إلا أنه يحاول أن يمتصها ، أو أن ينظرها إلى حد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أي إلى فئة ، الدال ، فإن التفكير العلمي البنائي يجد في معرفة المدالات *les significés* ، أي المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلي أو إعادة تنظيم فئة ، ل ، في مواجهة المدالات . والتفكير العلمي لا يبدأ بتجريد صوري *abstraction formelle* . إنه بنائي ، بمعنى أن الدال ، يعمل على أن يتطابق ، قدر الإمكان مع ، المدال ، أو ، المضمون ، . ومن هنا ينصح أن التفكير العلمي البنائي هو الأقرب للتفكير الرمزي ، البدائي ، أما التفكير المجرد الصوري فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ في الاعتبار فئة ، الدال ، وحدها .

البنائية والمذهب الصوري :

إذا كان المذهب الصوري بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . ففي مقال بعنوان ، البناء والصورة ، *la structure et la forme* كتب ليفي ستروس :

« إن المذهب الصوري *le formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هي وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أي قيمة لها معنى . *dépouillé de sa valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 ;

ناحية والمللوس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة

واحدة وبخضمان نفس التحليل . . (١)

وهذا يعني أن للنطق اللاشعوري يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ،
علماً بأن هذا الأخير : . على دراسة المللوس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليني ستروس فى نفس - ل أنه فى سرد الأحداث
لأسطورة معينة نجد أن ، الملك ، ليس فقط ملكاً ، و ، الراحبة ، ليست مجرد
راحبة ، بل إن هذه الكلمات أو المدارلات *les significés* التى تنطبعها تصبح
وسائل محموسة اتركيب نسق معقول يتكون من تقابلات *oppositions* :
بين (ذكر / أنثى) ، طبيعة ، ، (فوق / تحت) ، ثقافة ، . كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة *permutations* بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المللوس الصورى .

البنائية ومذهب :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كط : فبالإضافة
إلى عبارات وردت بخصوص الحال والمدال ، وكيف أن العملية العقلية التى
تسمح بتوحيدهما هى المعرفة ، نجد بكتاب ، الأثروبولوجيا البنائية ، عبارة

(1) VI-STRAUSS : «La Structure et la f...», in Cahiers
de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1961.
(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض
قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » (١). إن هذه العبارة تذكرنا مباشرة
بقولاب تفكر عند كوند ، ذلك القوالب التي تطل فارغة فإن لم تأت منها المدركات
من الخارج .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية لبني ستروس بأنها هي
المذهب الكنتي بلا موضوع متسامي - Un kantisme sans sujet transcen-
dent . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كنت في أنها لا ترى في البناءات
مقولات تنماني بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأتيها من العالم الخارجي ،
فتفرض فيها النظام بدلاً من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر
للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء
بين الأشياء . وفي هذا يقول لبني ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في
النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولاً في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز
التي يستخدمها علم الإنسان لا ترد إلى رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » (٢).
هذا بالإضافة إلى أن لعالم يسوده النظام عند لبني ستروس .

موقف لبني ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين مارترو ولبني ستروس هي ما إذا كان
من الممكن أن يعطى مكان الإدارة للتاريخ عند البحث عن الإنسان :

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 224.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme», p. 69.

ولبنى ستروس يهاجم التساريخ لغرض دفاعى *apologétique*
ونقدى *Critique* .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجى يشير لبنى ستروس إلى أن هذا
البحث تحكمه الضرورة *la nécessité* ، وهى من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه
ينصب أساساً على بناءات لاشعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين
أن البحث التاريخى الذى يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية
des expressions conscientes ، يظل أبداً سجين صفة العرضية
contingence وهى ضد العلم .

ويلاحظ *Emilio de' Ipola* أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام
يظهران باسمرار في كتابات لبنى ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية
التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا
علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائى للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة
ظهور هذا الموضوع في كتابات لبنى ستروس مأمور إلا بجهود متواصل لمحاولة
السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول لبنى
ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن « تاريخ
والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية *la vie sociale* » ، كما
يرى أن هدفها واحد هو « فهم أحسن للإنسان » . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux
de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p.

فالتاريخ تنظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
منهج الأنثولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

وبعلق IPola بقوله : (٢)

« إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
في كتابات ليني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
اللاشعور في الأنثولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
وهنا لا يمكننا أن ندعى أن التاريخ والأنثولوجيا موضوعاً واحداً ، ذات هوية
واحدة Identité d'objet .

« هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
Science des "expressions" de la vie sociale

والأنثولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هنا القول : دليل على تباين موضوع العلمين .

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(١) I-S AUSS : «Anthropologie structurale» , p. 25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستر بالظاهر، والمامية بالظواهر و شعور بالشعور ١
وفي الفصل الأول من كتاب «الأنثروبولوجيا البناية»، نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
مجهدة للظواهر الاجتماعية، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات
اللاشعورية les structures inconscientes التي تنظم هذه الظواهر
qui sous-tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا . تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير القطره » ، فنجد أن ليفي ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل إغناء المعقولة على بقية العلوم .
ويرى ليفي ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
تساؤلها إذا كان شيء ما قد حدث فعلا إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
إرجاعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية psychiques et individuels
، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لاشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر عجيبة ، وهو رمزيته وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيائية .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage» . p. 340

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذ
لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالا نهاية .

فالمحدث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن
التجريد) . والى توقف تفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ
فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تعتمد أمام التحليل ،
خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى استخدام فترات تاريخية *classe de dates* . ولا شك أن
كل منها بجالات تاريخية معينة *un domaine d'histoire* . ولا شك أن
معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ،
قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة
لنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فثلاً نجد أن الفقرات
الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها
فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار *la continuité histori* دىعى
ما هو إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لـ . بالاستمرار .
وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقى
أو بالقوة لكثرة تاريخية . لـ تناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع
كم المعلومات التى تحتلها .

ويوضح لبنى ستروس ذلك بقوله :

« إن - ريج القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ .
لا يحتوى فى ذاته سبب معتقده ، وإنما هو مدين بهذه المقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر نراه من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية ... ثم تتلشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١) .

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير .

• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فضل على غيره من العلوم لأن فائدة الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو وصفي من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً ؟ ونلاحظ أن هذه طغمة قوية يوجهها ليفي ستروس المدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يصنف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث نخشى وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل سجين إدراكه الخاص للعصيات التاريخية ، وهو إدراك حسي بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة لبداية العمل ، وأيضاً للبرقة التاريخية .

وفي مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الإثنولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

- ré par un sujet

ولما كان الأمر بالنسبة - رينخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس
(Sujet) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن في الأثر المستر لشعور
الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعرية ، ex co ie ،
التي وردت ك موضوع ربح ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامة الاساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتحرير المعطيات مع الاستعانة
بأساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ،
فإنه يحدث حتما أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها للتورخ لتعذر
الوصول إل عطلها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية
حاجزة عن التوصل إلى ضرورة حالة للوضوحات . وتفتنى بذ صفة الضرورة
لتحل محلها " العرضية

عندما نتحدث عن الإثولوجيا و رينخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن
لضيف ، ضرورة ، من الإثولوجيا وعرض contingency إلى

ريخ ، سبق أن أضفنا ، لا شعور ، *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،
و « شعور » *conscient* ريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،
و « عرض » *contingence* عند لينق ستروس هو فصل بين ماهو على وما هو
غير على .

ولينق ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « النىء
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبثق أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبداً كل ما نأتى به الابحاث
ريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » يعتبر ريخ
مساعداً ومعيناً للاثنولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
مبينة . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطى معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الاثنولوجي .

ريخ إذن ضرورى لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لاي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » (٢) يرجع لينق ستروس مرة أخرى

(١) « النىء والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(٢) VI-S AUSS : « Du Miel aux cendres » , p.

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يجمع دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يتبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعاك إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى *Fingols* في خطاب إلى صديقه *Bloch* في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures*.

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية عدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟ ؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول : إن البناءات الفوقية، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتامية من الأحداث المنظمة، وهذه الإحداثيات في مجملها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا محقولة، ومن خلالها يفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité*. وهنا يخرج الضروري من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى لينين ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements*.

وفي كتاب « من العمل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المتخلفة في العالم الجديد (قبائل أمير الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الالهي *ou seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لهينا الفلسفة ثم العلم ، بينما لدى (المهجيين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بين المهجيين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التنبؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضاً جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضاً على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إيجاز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث - رضة إلا أنها من المزمور أن تتحقق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضاً . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الوحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 7, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان لبني ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة
لكل أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فمسألة التي تفرض نفسها الآن
هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائما على سد الطريق أمام
أي توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهري في معالجتها لها . (٢)
ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول لبني ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة
أو عادة اجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح للمؤسسات وعادات أخرى ،
بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر لحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » ، Du miel aux Cendres ،
يجيب لبني ستروس على تقيض ذلك ، يقول :
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطا لمعقولة الأحداث التاريخية ...
بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . .
تم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie Structurale », p.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines
sociales et humaines, p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والالسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشال العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس . .

وحيث أن ليني ستروس يطالب - كما فعل أنجلز - بفصل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la ، لذا فإن العلاقة للتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة imposable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه Ipo'a (١) ويقول : ، إن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرر هذا الصمت النظري الذي تستند إليه . .

بما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات ليني ستروس من شأنه أن يلقى الضوء على البعد الفلسفي الذي لا يمكن أن ننسى عن الاتجاه البنائي .

علم . مال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أربع أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE I : op. cit., p. 59.

كان من أهم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، كما يتخذ موضوع التأمل المحض ، وما هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالمجال التقني للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال Esthétique . فهو عندما سئل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة passage de la nature à la culture (١) . فالموضوع الذي يماجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد ، يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى اللغة أو إلى الثقافة . وإن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية ، (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن ، التذوق الفني هو مظهر حسي للبناء ، (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقومان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلامهما لا يصنع الحدث événement ابتداءً من بناءات نظرية . وكلامهما يستهدف التوصل إلى معنى signification ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات ، الأحداث ، في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب ، الأنثروبولوجيا البائية ، يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب تقطر آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : .Homme nu*, p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات
والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه لبنو ستروس « اتصالات
داخلية » . des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتثبيت
la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركب inconscient
combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البناء »
يكشف عنه الانتولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركب
من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحسان بمتعة يمكن
أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه
فجأة على بناءات نفسه . فالنفس هنا تواجه ذاتها وتقدر امكانياتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به
المأمل لعمل الفني والمتنوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به
البنائي : فتتيم الأسطورة والانفعال لما يتم في لحظة الالتقاء en moment de
coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) VI-STAUSS : « Anthropologie structurale », p.

(2) LEVI-STAUSS : « La Pensée sauvage », p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة الفنية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى . هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للبح الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يمكن فى اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلتاهما تفرقان من « استمرار خارجي » ، *continuum externe* ، مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداها فيزيقياً (للموسيقى) . وكلتاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلي » ، *continuum interne* هو الزمن البيكولوجي للنقص الأسطوري ، وازمن الفسيولوجي اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسي من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقي يظهران كرميسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت ، (٢) .

« Le mythe et l'oeuvre musicale a raissent ainsi me
chefs d'orchestre dont les audit sont les silencieux
exécutants »

(1) FAG J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le Cru et le cuit », p. .

وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم . : بواسطة السواد الأعظم
 بينما لا يقدر على إصباره سوى قلة قليلة ، فإنها هي عكس سائر وسائل الاتصال
 بمجموع بين صفات متناقضة : هي ، مغرمة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت .
 وهذا ما يجعل الموسيقى كلاً شوباً بالآلة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
 الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تسند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
 تقدمها ، (١) .

النزعة الإنسانية :

قد - - المرة لأول مرة أنه من الصعب أن نتوقف عند ، نزعة إنسانية ،
 عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
 ليس تركيب الإنسان Constituer l'homme وإنما تحلله le dissoudre ...
 إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيائية ، (٢) .
 غير أن ليفي ستروس يؤكد أن العمل يحلل dissoudre ، لا يتضمن أبداً -
 بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
 فإذا به جسم صلب في سائل ينير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
 وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن تستعيد ما عند جنة إليها وحتى تتمكن
 من دراسة خصائصها ، (٣) . كما أن إخضاع الظواهر البحث عند ليفي ستروس
 يشترط عدم أفقار الظواهر ne pas appauvrir les phénomènes ، بل
 العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤) .

(1) Ibid., p. .

(2) LEVI-S AUSS : «La Pensée Sauvage», p. 3 , 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid:

وقد يكون من الصعب كذلك أن يتسبب الاتجاه الجانبي ، لزعة إنسانية ، وهو
ي رفض حرية الإنسان وقيوداته . (١) كما يلقي الفرد الإنسانى وليمه
سنة (٢) . لأن ، النفس هي شيء بين الأشياء ، ويسرى عليها ما يسرى على
الأشياء ، من قوانين الحتمية داخل شمول مطلق .

غير أن مرة ألفا - لكتابات لين ستروس من الممكن أن تكشف عن
بداية متواضعة لزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقل وإنما تبدأ من اللا شعور
وتتم بتركيب المخ . فالزعة الإنسانية عند لين ستروس تقسم على البحث
في الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الذى يكشف
خصائص عامة لموضوعات . . . جدا عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كما إقتربتنا
من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣) . إن بعد المسافة الذى تتميز به
النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالانتقال إلى أبعد من المعايير الأميريكية
الموجودة على السطح في المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هي ضرورية
وعامة لكل تفكير ، وهي التي تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمي - ابتداء
من الطبيعة . ويرى لين ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره
، إقتطاعاً مشوهاً لتواقع ، هو نفس الموقف الإنسانى القديم الذى إنبتقت عنه
النظرة إلى مرض المستعرب . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة في الابتعاد عن
المرضى والبدايين (٤) . وقد كان لين ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: .

(2) LEVI-STRAUSS : .L'Ho nu*, p. 570.

(3) FAG JAB : .cit., p. 110.

(4) LACROIX : .panor de la philosophie Française
con'temporaine*, p.

يخبرهم ، كما أنه كان يحبرهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتب
مفعم بإنجازات الإنسان كما كان . كتاب ، الآفاق الحرة ، الذي يشرح
أن المؤلف ... عن ميلاد البشر من خلال ولده بالتعرف على أحوال
البدائيين (١).

، فالإنثولوجيا وهي إنخراط للإنسان في مجال البحث الموضوعي هي أيضا
إنخراط له في مجال الإمتامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت
العلم الذي قترله عنه حكمة الفند (٢).

ويؤيد لبني ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى
الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يؤيد
أن الانتقال في هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملحة ضرورية لدى
الإنسان (في حالة البدائية) لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضا التسليم
بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية
وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهي شروط الانتقال من الحيوانية إلى
الإنسانية (٣). إن الصفات ... للبح الإنسان يبنى أن تحول إلى صفات
عامة لثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هي التي

(1) Ibid.

(2) VI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue». Annales, 1961,
p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme»,
dans : Jacques Rousseau, Ed. de la ... conillère, Neuf châtell,
1962, p. 244. (cité Far Fages).

كسند إل ، الأخلاق الحاله ، ساطير ، (١) . لأن هذه الأخيرة تنبثق مباشرة
من طبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرتنا هذا ، حيث حرم ، من في تدبير العنيد من صور الحياة ، بمجرد
أن توجد ما قوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية المدبرة بهذا الاسم لا تبدأ
بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات
الأخرى قبل عجة » ت ، (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكهف
هما دوج عليه الأوروبيون في حياتهم من أناية وتفرد *individualisme* والتي
دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :
« نحن الأوروبيين قد تطلنا منذ طقوس : أن تكون مركزي ت
« أفراديين » *individuali* ، « نحتي » عدم طهارة الأشياء القولية « وهو
« اللاب الذي تعبر عنه الضيقة ، الآخرون هم الجحيم » « *for c' les au* »
« نبع أن الأسطورة البدائية تفرغ من أخلاقا معارضة تلتصق في أن الجحيم مكن
« جينا نحن » « *us me* » . »

إن « الجحيم هم الآخرون » ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة
« التوجزافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كتجزيين » على
« لم »

(1) FAG J.-B. : op. cit., p. :

(2) LEVI-STRAUS : « L'Origine des manières de table », p. »

• ويرى لينق شتروس أنه • تطور الحديث من • حالة عالمية فيبقى على الأقل
 أن تحدث عن تعاون • فأت • إن • طيف والتواضع • في يبقى أن يكون
 عليه كل فرد يبقى إلى • لا يقوم • على الاعتقاد بأن • فأت الأخرى
 إن اختلفت فلاتها متنوعة • يجب أن يكون هناك إذن • لف الجميع • فأت على
 أن • كل را • بأصالتها (١).

• مما تقدم في • هذا الفصل عن رجل العلم • فة • تظهر •
 لينق شتروس الفريضة في نوعها • فهو يعتبر المحبة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج
 لم • طق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم • وهو في نفس الوقت
 لا ينسى مسؤوليته ودوره كباحث في العدم الإنسانية عليه أن يزوج أبحاثه
 بنظرات فلسفية • إلى أبحاث الوجود وتتم • باللهم للقدس وتهدف لتوصل إلى
 ما بينهما من أسرار •

يقول في خاتمة الإنسان رى :

• إن بعض • سفة • بين • وبأخذ • عليها أنها •
 الفرد الإنسان • *la personne* • وفي • المقيدة •
 ندهش • كما • ساندمش لو أن ثورة قامت بسبب • تيارات الحمل •
théorie cinétique • (وهي النظرية المنصرة لحركة الهواء داخل
 الحجرة) • خصوصاً لو أن • الثورة تدرعت بأن • الهواء • فة ثم حركة
 إلى أهل قديم • حياة • ومعنويات المنزل • وذ • لأن • الدف •
 حياة • صداما الرمزي والمعنوي •

(1) d. p.

« إن علوم الإنسان ، إليها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة ،
أن موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمتة على مستوى إدراك الفرد
له ، ذلك لأن هذه المدركات - مرة تخرجه وراء ما ظواهر أخرى ليست أقل
أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تحتوي دائما ولن نصل
إليها أبدا (١) .

« إن المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضا ،
كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبحثها
والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق
والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار - بنى الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي
يتخصص فيه . فمجرد أن هؤلاء عليهم ألا يرفعوا أنهم يحبسون معهم جميع الناس
أو أن يقدروهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر
خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف
بأننا وإياهم ليس لنا نفس الموضوع » (٢) .

ويظهر لنا من هذا النص أن لبنى ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج
كتشافات الطبيعة . ثم لا يفتى في نفس الوقت أن يشير إلى وجود طبيعة
أخيرة تحتوي دائما ولن نصل إليها أبدا .

لبنى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منشقا على الفلاسفة ،
وقد رأينا في هذا الفصل أيضا أنه لا يشارك الأثروبولوجيين في موضوع
الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : L'Esprit e nu°, . 570-571.

(2) Ib'd.

وقد وردت في عامة ، الإنسان العاوي ، عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا
شديدا على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أمروا مسائل جوهرية إنصرفت الاثنوجرافيا نفسها عن
حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرنا لها حولا بسيطة
لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتجسيدها
وذللهم . وهم يأخذون علينا - ضمتا - أن المعنى الغريب الذي استخرجناه
من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصدم ويرفضون الاعتراف
أمام هذا الصوت المرتفع الذي يجعل بكلمات أنت عبر العصور ومصدرة من
أعماق النفس » (١) .

ويبدو أن ليفي-ستروس في تحامله على الفلاسفة إنما يدثر بأفول للفلاسفة وبهذه
بتذبه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إل أين تذهب
الفلسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يقضي إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الإجماعات الحالية بفلسفة فيعني من أن تؤدي إلى واحد
من مخرجين :

أما الأول فهو : لمن سار في الوجوديين - و محاولة يثبط عنها
إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سناجة *entreprise auto-*
[*admirative*] وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر أشيرة تلقائية
ويبتعد عن المعرفة العلمية التي يحترما ، وعن الإنسانية الحقة التي يجهل حقيقتها
رغبي وأبعادها الإثنوجرافية لكي يظل داخل عالمه الصغير المطلق ... إن أبعاد
الإجماع - وهم عامرون بمختران أربعة لحالة إنسانية *condition h sine*

(1) LEVI-STRAUS : L'H me nu°, p. 572

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نحمد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع عمل ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمقيم بدخان وضجيج جدلي من أن يملوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كانت تختلج في هذا الجو ، أرادت أن تطلق لكي تنفس الهواء النقي ، فأبتمت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية و... أزواتها العامة *victime de ses propres caprices* ونمختلج الآن من أن ترد إلى نوع من الفن ، *philosoph'art* ، وأن تتركه إلى نوع من البناء الجمال *prostitution esthétique* ... فتهتم بإغراء رعيه كي يقبلها ، وتقدم له فئات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك ، لا تطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

وإذا كان ليني ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندوانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وعامة في كتابي تفكير الفطرة ، و... الإنسان العاقل ، نظراً للاقلة ... حنة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-S AUSS : L'H e nu*, pp. 572-573,

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه - حتى) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتابه " العقل الجدلي " .
- (٣) الخروج من الذات (نقد العقل الجدلي ، - عرض موجز لأمم الأفكار التي اشتعلها ب) .

«سارتر فيلسوف الحرية»

(١٩٥٩ - ١٩٦٠)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بطلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في ثينات عندما كان سارتر وليني ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر ، *Le Temps Mode* ، الحديثة ، تنشر مقالات ليني ستروس حتى سنة ١٩٦١. فبعد أنه ابتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب «الإنسان الحر» ، ليني ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب يؤخذ على الوجودية ، أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل الفلسفية ، كما سخر منها ، لأنها ربما أدت إلى نوع من اللبائيزيقا الخاصة بعمليات الأزياء . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب «نقد العقل الجدلي» لسارتر وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب «تفكير الفطرة» ، ليني ستروس. وفيه يخصص الفصل سبع الرد على نقد سارتر ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب «الإنسان العاري» ، ليني ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على الوجودية بوصفها علم وشاعر بوجه عام . في مذهبهم بأنه «أسراً» ما يحدث

رأب - المصاحف - المتأخرين - الكبرى - ، de la - .

grande - . ystique - . وبأنه - محنة - يتضح - منها - الإعجاب - بالثبات (١)

C'est une entreprise. auto-administrative ولا تخاف من سداجة .

(١) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 572.

وما قدم نهم أن العلاقة بين سارتر وليفين شروس لم تستر طويلا ، كما
أن العلاقة الناعمة التي حتمتها (المختل) للاركية للشركة لإنتاجها الفكرى
لم تمنع لتقليل التباعد بينهما . وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمرا أبدا
في كتاباتها مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن ، فيلسوف الحرية ،
نستحق يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من
ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما أنها في رعاية جده لأمه وهو
يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروتنسنتي من الألزاس ، وتزوج
أمة وأم في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في إيبه لاروشيل
La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole N^{ale} ،
وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجرليسون وتخرج معه في نفس السنة
سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك
الوقت . عين مدرسا في إيبه الحافر Lyce du Havre بعد أن أدى الخدمة
المسكينة . وفي هذه الفترة كان يقرأ الروايتين الأمريكان وكانت تهمته على وجه
الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٢٢ - ١٩٢٣) ، ودرس
هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : تسمى الأنا ،
والصور ، ، موجز في النظرية الفينومينولوجية للإنفعالات ، وكلها تدور
عديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بهيدجر .
وقد عرف سارتر بأنه روائي بمولته : ، القرف ، ، والحائط ، كما صرح
كناقد أدبي من مقالات عديدة بجمته بعنوان : ، موافق ، .

وقد أسدعى سارتر لتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبعثاً أول
محاولته في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر باسم *one* . - وضعتنا أطلق
مخراجه إنضم به القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة " رنة " .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب ، الوجود والعدم ، وفيه يقيم دعائم الوجودية
الفرسية الملحدة ، تظهر له تمثيلية ، باب ، ، ثم تظهر مسرحية ، بواب
المنطقة ، عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من لم
منذ ذلك ريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس ، التجمع الديمقراطي الثوري ،
وإبتداء من ريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحرب الشيوعية الفرنسية دون أن
يكون عضواً فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة الجزائر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره
السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومن ، خلة ، الإيبى
القنرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف ، Nek ، سجناء التونا) .
وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدعو الجيوب .
وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠
يظهر ، مؤلفه الفلسفي الهام ، نقد العقل الجدلي ، .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا
سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY lette : Sartre , (Seghers 1) pp. 1 186 .

يكونه اللبني :

للمفلسة التي كانت تدور في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٠٠
كانت تنهج : التنكاريين واللياع معزوب كاتط . كان المذهب العقل المثالي
هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد مضى سارتر لعدم كفاية هذه
الفلسفة ولعدم أهمية ما توحى به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما يقترحه .
يقول سارتر : «إننا نرفض المثالية التقليدية باسم الجواب التراجيدي للحياة (٢)» .
وهو يريد من الفلسفة أن تبرد الانخراط الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن
تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان هدفه إل التقليل بقدر الإمكان
من جانب اللا عدد واللا معروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du
n : voir (٣) .

وعلى الطريق [نجمه] سارتر في قراءاته نحو آلان Alain وجان فال
و أصحاب نظرية الجسالت ، كما [نجمه] في تفكيره نحو العصر الذي
يعيش فيه (٤) .

يفني على الفلسفة إذن أن : عن الواقع في مجموعته . وقد اكتشف سارتر
وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما يفني على
الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقق ذلك بتأليف الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

TRE J.-P. : Critique de la R Dialectique ١١

p.

(3) Ibid., p. 59.

(4) -AUDRY Colette : op. cit p. 8

والصحفة مع فكر قلمانية : سارتر وساعت التمهين والسرديات
تقبل الزاح

ويشئ سارتر الى إثبات الحرية للإنسان ومثولته ملة .

ورغم أننا في هذا البحث نتم بالبرجسة الأولى بموقف سارتر من
الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتابه نقد العقل
الجدلي ، فإننا لئلا عطينا أن نتعرض أولاً باختصار للنسق الفلسفي لمذهب
سارتر حتى ظهور كتاب النقد أي حتى سنة ١٩٦٠ .

ت معالم الوجودية السارترية في سنة ١٩٤٣ بظهور كتابه الوجود
والعدم . . . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن
الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . نقول أنه كان بعيداً
عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره . هو ورغم قراءاته لكتاب
رأس المال ، وكتاب الإيديولوجيا الألمانية ، سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعني
الإنحياز إلى ما يفهم أي حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغير
بشيء .

لقد حرص سارتر في كتابه الوجود والعدم ، على أن يثبت للإنسان حرية
وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية ، يعني أن الإنسان
يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى
بالطبيعة الإنسانية la nature humaine حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : Critique de Rai Di iq . pp. 17.

(2) Ibid., p. .

la *l'objectivité* . الإنسان هو مشروع يعيش .
projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان . كما شرع هو
 لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من
 الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في استطاعة الإنسان أن
 يضطلع بهذه العملية ، إذا عد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١) .

والثانية من معنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعني لعبة قبة معينة له
 وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً ، وجدير بالذكر أن
 مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما تنصرونه . لأنه اختبار للإنسانية جمعاء .
 وهذا هو ما يفسر وجود *l'angoisse* . فالقلق يستقرى كل إنسان وإن أنكر
 البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق
 لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه
 بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح
 ذا قبة ابتداء من لحظة الاختيار .

للامية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسلياً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة
 . ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن
 الطبيعة الوحيدة المعترف بها . إنسان هنا هي ماضيه . وهو
 نب المبت في إنسان ، بل إن هذا الماضي يخشى من أن يمنحنا طبيعة وياً لي
 يجرنا إلى النى في ذاته *L'en soi* (٢) .

(١) راجع دراسات في الفلسفة المعاصرة ، لـ دكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(٢) OIX : rxi ، tialisme & Personnalisme ,
 1p. 116-117.

فإذا . أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية معنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١). أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو مخاض المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود و . م . يفتح قسدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً أنى إلا أكون حراً . (٢) واقعة وجود ، الآخرة ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن تجر . من درجة حريته (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يجب أن ينسب وجود إن شئ فبنا (كالأنا . مثلاً) لا يكون لنا اختيار وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية . (٤) »

وفي عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع عما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته . (٥) »

والشعور يتجه دائماً نحو الشئ الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٢٥ .

(4) SARTRÉ J.-P. : *L'Imaginaire* (Gallimard, Paris, 1966), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 8).

نفي لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعبر عنه بتميزه عن الوجود، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود، وبأن يصدر عليه أحكاماً وأن يتصل ببعض الأشياء ويتفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *l'être humaine* هي ذلك الشعور لو للوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم، وذلك على اعتبار أن في الإنسان بلبانه نفياً للوجود (٣). *né l'être de l'être*.

يقول سارتر في "لوجود والعدم" (٤): "إن أول عمل هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور، وذلك لاتسا إذا اقترحتنا أن الشعور هو شيء. وهذا رأى مسرور. فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود في حق الماء واتى قتال من شفافته. هذا الاقتراض إذن، سينتقل إلى الشفافته (٥)." .

أما القيد الثاني أمام الحرية فهو وجود الآخر. وإذا كانت ناهية عن التصحيح المستر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبقاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا التمييز، فكان أن عاد إليه مرة أخرى في كتابه "النقد"، كما سيأتي بيانه في الصفحات دنة.

(1) AUDRY lettre : op. cit., p. 12.

(2) id., p. .

(3) . . .

(4) SAR E.J.-p. : "L' et le N" t°, Gallimard, 1 3, p. 18.

(5) AUDRY lettre : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. .

وبما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، لم يكن يمتنع عن نظرية إجنائية إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعي الفردي - في هذا - بصورة وعي حر، مستقل، متزل، منطلق على ذاته، (١). كما أنه لا يمتنع بإقترانه وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود التقاء بين الشاعر وبالثال بين فراد. وهذا يحملنا لا نسمع من كتاب الوجود والعدم، صوت الذاتية فقط.

ولقد كان تحسّس سارتر - نية مزده إلى الوقوف في وجه المذاهب التي ترفض الوعي البشري أية ضرورة على المباداة (٢). وهي المذاهب التي يرى أنها لا تحترم الإنسان نية مزده إلى مجرد موضوع، كما كان تحسّس نية أيضاً ينبع من مقتضيات المذهب للوجود ذاته، المذهب الذي يريد سارتر مؤسسه على أن لا نولي يكون هناك ما ينبغي لهذه الحقيقة أن تكون، والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة فمن في متناول الجميع بشرط التوصل إليها من مرحلة، إن كان يمكننا ذلك بالضرورة فردية، فكما هو الحال في الكونيتية، أيضاً لا نكتفي أنفسنا بل الآخرين أيضاً، أن لاكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن، فلن يعرف أنه لا يمكن أن يكون روحانياً أو مديناً أو غيوريا إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك، ثم يمكننا فن عالم يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته ومادية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في الفاعلة المعاصرة، ص: ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص: ٥٠٧

(3) SARTRE J., p. : L'Existentialisme est un h
(N° et. Paris, 1) : pp. 64

وإذا كنا قد تحدثنا عن إكتشاف الآخرين الذي هو شرط وجودنا نحن
فنبقى أن نعلم أن وجودنا لا ينعزلنا عن العالم الشرطي فقط، هذا الشرط
الوجودي هذا لم وأيضاً ضرورة الموت، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه
سارتر، الحالة الإنسانية، *la condition humaine*، وهو ما يخضع له
الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

هجمات ظروف الحرب لمية الأخيرة. وأستطاع سارتر من خلالها أن
يستوعب الكثير من الخبرات الحية. وكان من نتيجته تجاربه المعاشة خلال فترة
الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعاً تاريخياً، ...
ثم جاءت الحرب الباردة، وما أعقبها من حركات قامت بها القوى العظمى في شتى
أنحاء المعمورة، فنشأ عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل الاستقلال
بإستقلالها والذود عن حريتها، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صفوف
الأحرار في كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت الإنسان، ضد شتى مظاهر
بردية والظلم. ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكنى الفيلسوف أن
يتأدى بأن الإنسان حر، بل لابد له من أن ينهم في حركة التحرير الكبرى،
من أجل العمل على خلق ذن، الإنسان الحر (٢).

ومكنا نهبط وجريدية سارتر من سماء التفكير النظري المجرد إلى أرض
الواقع، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذي طالما تمركز بداخله، ويظهر كتاب

(1) SARRRE J.-p. : L'Existentialisme, Paris, 1946, p. 10.

(2) دراسات في الوجودية، ص ٥٧١ - ٥٠٨.

و نقد العقل الجدلي ، سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض للزائف البنائية بالنقد على محور
ما سيأتى بيانه في الفصل دم .

العقل الجدلي (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتل على موقف سارتر من
الانثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس
انثروبولوجيا فلسفية .

وفي تقديم هذا الكتاب يقول لacroix وهو أحد الباحثين
صرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه ، بنقد العقل الجدلي ، و« سجناء الطونا » .

ويستطرد :

« إن فلسفة للوضوح ، Philo sophie de ، أن تكون متأسقة
مع ذاتها ، (٢) .

أما جالسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب ، النائية ، إلى قطب
« للوضوحية ، (٣) .

وعلى س ، نجد أن كوليث Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J. P. : « Critique de la Raison Dialectique » , Ed.
lim , 1

(2) LACROIX : « Panorama de la philosophie Française
contemporaine » , p. 1 .

(٣) « دراسات في فلسفة المعاصرة » ، ص : ٤٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابه ووجوده والمعمود و نقد العقل الجليل، ليس بذي حق كبير
وستعرض أولاً بإيجاز للأفكار الأساسية التي اجتهد بها ثم نطلق
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودي كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة مسائل منهجية ، أولها مسألة بعنوان : الماركسية
والوجودية ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق شي نادرة جداً . إذ من الممكن القول .
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
باسماء مشهورة : عصر ديكارت وارك ، عصر كانت وهيجل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر للماركسي هو على أسوأ القرون عودته إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير يتضمن أجلاً في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها ، (٢) .

ثم يخرج سارتر من دائرة سفة بمعنى القول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإزات الفكرية يرى وشروعها في تهمة
م أوفى إنياف أرض جديدة بواسطة ينابيع جد ، والذين يرتفعوا
بالنظريات إل وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة دم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن تصور أن يسوا فلاسفة : ذ لأنهم إستغلوا المجال في السائد
ولا - وا ، وذكروا من تلبية بعض ما ، وثني لهم أن يحدوا فيه .

(١) J.-P. « ique de la son lectique », p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التفكير الخلية ، غير أنهم ما زالوا ينتظرون بتفكير الكبار الذين قضوا
لحبهم : هذا التفكير ، تسانده جماع من متطلعة *la f en marche* هو
أوسط في الذي ينال منه هؤلاء المثقون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
وخلقهم : هؤلاء الرجال الفسبون *relatifs* *h* اقترح أن
يسموا إيديولوجيون *idéal es* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
إذن أعتبرها إيديولوجيا *ie* *une* : إنها لسق طفلي يعيش على هامش
للحرفة (١) ، كان قد تناقض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
معا ، (٢) .

حقا لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب ، الوجود والعلم ، ، وكان سارتر يفتق في تفسيره
للإنسان بوجهة النظر الليتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب ، النقد ،
أن يستوعب في نظريته إلى للوقوف البشري شتى العوامل الملوثة على الوجود
الإنساني بما فيها العوامل المادية و ريجية والإجمالية ، فالإنسان ، موجود
تاريخي ، ، كما أن ، كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية .

ويتمرد سارتر أن لكل عصر فلسفته المجرى عن البحر العامة للجنوع والتي
هي بمثابة مجموع للحرفة المعاصرة . حسب ترصيصها . عنة . كما أن فلسفة
أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت للإدراكيا مجتمعا ، آخر ، والإدراكيا هي كل
نشاط بشري وادفع ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة ، وصحيح أيضا أن الفكر

(1) C' syst e parasite qui vit en marge du savoir.

(2) S E J.-P. : Critique de la Raison Dialecti ,
pp. 17-18.

الذى يورد عصرنا ويبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئا آخر سوى التاريخ نفسه وهو مترك لذاته (١). *Le* *isme*, c'est l'Histoire. *elle* *memo* *nt* *conscience* *de* *soi*.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن للاضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل المبدى على المادة . إنه قد توصل إلى الآداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أمت به المادية الجدلية إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحمل على تروى الإنسان الذى صنع التاريخ *La rationalité de l'homme qui fait l'histoire.*

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المنهج الوجودى . فبين أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى الوجود والعلم ، وبين الجدل الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد *Une zone d'indétermination* التى لم تكتشف من كتب .

كيف ننتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟ *le fait* *ent* *h* *in* ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية جدلية . ولذا فإن الماركسية الحقة عند سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت العمل الإنسانى فى علاقته بالمالم وبالألسان . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلتقي بكل المقدمات الملغوسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادمة أو الإلتحاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من الجميع »⁽¹⁾ *totalisation historique* ، اللهم إلا ميكلا مجردة إلى العمومية . ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان . (2)

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة . ولكن من الممكن للمبادئة أن تخلق أي قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد بونابرت بأن الثورة هي التي ختمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شهيداً بكل الفرص التي مهدت لتلكه خاصة الأمور .⁽³⁾ ويرى هنا نرى أنه لا يمكن للمبادئة ، كما نرى أن هدفها وجودية ، هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر الجمول واللا محدد الذي تفرضه القوانين العامة . (4)

ولذا ، كأنه الماركسية تقارص جميعاً للزعة الطبيعية والزعة الإنسانية ، فإن الزعة تظل إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن اجتهدت الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية

« Une liberté lib (nt) limitée »

(1) I . p .

(2) Ibid.

(3) I . p .

وكتاب النقد، يعرض لميالة حبيقة : فهو رسالة عن الشر .
والشر الإنساني هو العنف Violence . من أين أتى العنف ؟ ومم : يسكون ؟
وهل يمكنه أن يختفي ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذي يمكنه أن . في الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكلف : . لك الأروبة . كيا *praxis* . فيدرين
للنطق المعاش للعمل الإنسان ويستجتم للنهج الجدول وهو : حاورته :

• منهج تركيبي بلك أو إثنائي يصح لنا بأن نطعم أيدينا على ربيع يرى
بوصفه حركة لجميع كهرى دائما على قدم وساق (٢) .

وعلى : فإن كتاب . لا يمكن أن يحكون مجرد تركيب عشا
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة ربيع . إن هذه جهود
الغروب على ملهم من ربيع مطروحات والتوخل : مة وثيقة تاريخية
تعمل على التعرّية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين :
الجدول كما سيأتى في الآتي .

إذا كانت المرة هي نوع من : بين الإنسان والعالم : ن العقل هو
: أو طبيعة الله :
أم المحتاج الرئيسي في كتاب : العقل الجدول : تماما : كان مفهومه : لطلق :
بالنسبة : به : أو وجود العلم : وترى : شاة بلوى : إنه مفهوم

(1) LACROIX : Histoire et dialectique , in
h o no. 12 , 12 Sep. 1 .

(٢) في خطاب سارتر إلى جلودى . (ذكره ذكر يا ابراهيم) .

...سارتر قد يستقيم لأول مرة شيئاً من الخارج (١) ... ولعلها بد
أن الحاجة تدفع الإنسان للولوج ذاته، أي العمل على إحيائها بما قد يترب
عليه الإصطدام برفاهات الآخرين في المجتمع.

وذكر الدكتور زكريا إبراهيم:

إن سارتر قد ربط مفهوم الحاجة، بمفهوم الندرة، فذهب أنه ليس
هناك ما يكفي من أشكال دة، لإشباع متطلبات الحاجة، وبالتالي فقد
وضع بين أدينا تضامناً، لا إنسانياً، ليس إليه دوراً كبيراً في تكبير صفو
العلاقات البشرية (٢).

وفي ٢ - ، توخنا طويلاً أمام هذه دة، وخاصة أمام ذا الضر
إنساني، الذي يكبر صفو العلاقات البشرية، ولا شك أن الدكتور زكريا
إبراهيم لا يـ به المادة، فهو نفسه يقر أن دة في نظر سارتر هي
بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان، (٣) أما إذا كان به
الندرة، ن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المادة على اعتبار أنها تفتقر أشكال
دة، فإن سارتر يعتبرها ضمن - الإنسان لأنها تظن في أبحاثنا، ولأنها
التي تحمل التاريخ الإنساني (٤).

(١) هذه الملحوظة ستادة يارنر جاءت في مقبعتها بالترجمة الإنجليزية

للنجم، وهو الفصل الأول من ب، قد العقل الجدلي.

(مراجع: دراسات في صرة، ص: ٥٢٠)

(٢) الدكتور زكريا إبراهيم: دراسات في صرة، ص ١٢١.

(٣) نفس المرجع ص: ٥١١.

(٤) S E.J.-P. la. alectiq P.

إنه جان بول سارتر يخصص في كتابه النقد ، فصلا بعنوان الندرة والمخط
الإنتاج ، (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الدالكليك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر I'Autre إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ،
وذلك بسبب وجوده وإيائه في مجال عمل موحد *mon champ d'action* .
وإذا كنت أواجه خطر الموت من قرائن أخرى كالأمراض والحوادث ، فإن
أتملها على اعتبار أنها عنف أعمى لا يتأفر فيه النية . على ، إنما من الممكن
أن تقضى على غير آني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها
من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستعانتى أن أغير الوقت لمصلحتي ، وذ
بأن أقل تدبر بما من احتمال حدوث الخطر ، فنحنى . لم في النهاية أمام مشروع
mon projet ، وانصياعه لي يعنى سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أتاني
خطر الموت من الآخر I'Autre ، فإنه عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة ،
وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقبل عن ذلك ، يخطط لمشروعاته مثلي ، كما أنه قادر
على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه
الاستيلاء على ما أفنات منه ، وعدة فإنه يتركى أمور جوعا . وباختصار ،
فإن باستطاعته أن يتأمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أقل نفس الشيء حياله .
إن علاقة تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ،
هي مبادلة متربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* ،
ومنا هو الأمل في سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية
فاسدة *nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة
الأولية *le péché originel* بقدر ما هو نتيجة جسمية للندرة ، ولا داعي

(1) La Rareté et le mode de production.

البحث عن -وب آخر العنف الذي يسود في مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم
توصل حتى الآن إلى إلغاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت في
البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة in re ، فإن الندرة من
نحيث هي مبدأ للتفسير هي مبدأ مادي أيضا . فغير أن المعطيات الواقعية عندما
يبنى عليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف ببيانات تشير إلى مصدر واقعي ،
وعندما تدبطن هذه المواقف les interioriser ، أى تعاش بواسطة الإنسان ،
فإن كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية la Réalité humaine . وإن
هذا النوع من التفسير ليس لنا بأن نفهم كيف أن -فه تملو على الطبيعة .

la culture prend le

la

إن استبطان الندرة l'interiorisation de la rareté وما يترتب عليه من
تصور خطر للموت الذي يهددني به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن
يعبر ما يمارسه من -هذا آخر - ع من وجوده ، وأن يظهر هذا
الآخر يظهر للسوء . وتظهر فكرة الشر le التي تجسد الآخر l'Autre
نتيجة -نفسه في جو من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة للسلبية للندرة إلى علم
أخلاقي يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعني إسقاط الشر الموجود عنده
على الآخر .

إن الندرة تقطن في أعمقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والهب التي قامت بها
جماعات اشترت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف
الجماعي . والندرة تعبر عن صفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل -ضرورة في حياة
الإنسان في غياب قسط حقيقي . فالتنق الذي هو في مأمن من خطر الموت جوعاً
يعيش الندرة التي انحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن في خوفه

من عياع ثروته أو خوفه من فقد ممتلكاته (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما
تظهر أيضا في ... المستر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا ظل موغلا في الندرة . *Un monde*
إنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للبضائع الاستهلاكية . أزمة لإشباع
حاجتها الملحة : يفتش سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أنشأت سائر
المجتمعات المتقدمة لا تغلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من الاستغلال
الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من
الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يبرر وفقا لبناء جدل هو الذي يفسر
الجدل التاريخي .

وسارتز يقرر ، أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لاجتماعية حتى يؤثر ماديا
على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته للمادية من جهة أخرى يستولوا به الجسم
البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في حيزهم . الشيء يتحقق
بتحقق عملية التحول الجذري ، التي يحدث عنها سارتز . وهي :
تسجيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . يمكننا - بصطليح المشروع
البشري ، بالسمات الجوهرية - شيء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته
الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحى - منظويا على
- عملية - تبادل ، ثم بين - الشخص ، و - الشيء ، . فالشخص من جهة يطلع على
الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحى - من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا
في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى شيء . . ولعل هذا
ما عبر عنه سارتز - بأسلوبه الخاص - فيما كتب يقول :

« إن الإثر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية ، . ولولا هذا التبادل المستمر الذي يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان في وسعنا أن نثبت من أ. مستقبل ، ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء .(١)»

ومهما كان من شيء ، فإن العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي هي التي تفسر الجدل التاريخي ، وبدونها يفقد الجدل التاريخي معنوياته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معنوية مركبة *intelligibilité constitutive* أو أن البراكسيا الفردية هي عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *la raison individuelle est la Raison constituante elle-même au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* .(٢)

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذي يفسر تاريخ قانته لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الثورة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد في كل العلاقات الإنسانية حتى في الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الثورة هي سبب الاغتراب

(١) « دراسات في الفلسفة » ص ٥٢٩ - ٥٣٠ ونلاحظ أن دل الذي يتم بين الشخص ، و الشيء ، هو منا تبادل إجمالي بناء إذا قارناه بالتبادل للغرب بين الأشخاص بسبب الثورة . كما نلاحظ أيضا أن كلمة *Réciprocité* هي ضمن اصطلاحات الاثنولوجيا الإنسانية وسيوضح مفهومها عند سارتر في الفصل - د -

(2) SARRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique » pp. 178-179.

alienation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مهادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إل عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الاضباع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها . ولذا كان العنف هو أحد بناءاتها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا نتحول الحرية للشاعة إلى " la liberté

• mune se fait violence

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شرف به س أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجاوزه de l'indépassable حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، ووجد الأفراد حرياتهم المنفردة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنتزاع القدوة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات la synth des libertés خصوصا وأن براكيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم serment وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحيته الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جاني ، كما أنه ضمان لي ضد أن تغير محتمل الآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى انخراطه في أعباء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعانده أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول serment originel وهذا هو معنى قوله : " إن الفرد دى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة، (١). وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم في second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفزع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفزع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فزع بالنسبة لمن ، وإخاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسان ينبغي أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا مجمعة و Une p . totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسوكة من خلال ما أفهم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocity . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها حصيلة لعمل كثرة عددية في داخل نفس البروتقة المادية، (٢).

وفي هذه البروتقة نجد أن كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية، (٣). ومن هذا يتبين أن البراكسيا هي علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر في لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 1 .

ولمناقشة تساؤل الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البروتقة للمادة وأيضا
عن معنى الحرية في هذا السياق المادي

، إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد امتداد، محض، بل هي - بشرية
لا نكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان ، كما أنها تصبح عن طريق البشر،
وبالقياس إلى البشر، بمثابة المحرك الأساسي - رينغ، (١)، والإنسان باعتباره
كلما عضوياً هو أيضاً كائن مادي يتعدى مباشرة على حساب للمادة العضوية المحيطة
كالحوانات والنباتات، أو بطريق غير مباشر على حساب للمادة غير العضوية.
والفيلسوف المادي عادة يتعرف بأولوية المادة ويعرف ابتداء منها تشابك
العلاقات الإنسانية. سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كلول
ماركس بضرب من، والواحدية المادية، monisme وإن كنا نراه يؤكد أن
هذه الواحدية لا تبدأ إلا من لم الإنسان

، فالماركسيون يقيمون، الديالكتيك بدون الإنسان، : الأمر الذي أدى
بالماركسية إلى الجمود والتحجر... وتوافق أن القول بوجود، ديالكتيك،
في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء، ويحيل النصوص و عمل
الوضوح والنور... ومهما كن من أمر ذلك للوجود الذي ليس به يأس
، الإنسان، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة شيء به شيء
واحد، ولو جاز لنا أن نتصور دة على أنها مجرد، هيرل،، أي على أنها

(١) دراسات في الفلسفة صرة، ص: ٥١١ ويؤيد هذا الرأي أيضا
المبارة التي وردت في كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation co o p s historique, elle vient
aux h es par la tière, p. 1 .

و كبنونة فارغة تماماً من كل معنى إلخ ، ، لكان من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، ومجرباً فيه حقاً ، فهو في ضيقه ، وعالم بشري . . . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينها وبينها روابط خاصة تسمى مطبوعة وإذا كان المادية الجدلية الوحيدة التي تطرح على معنى - في رأي سارتر - إنما هي تلك المادية التاريخية ، التي تتبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة ، (١) .

لما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر فكل وسيط مادي يمر بهضم الإنسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في المادي ويعتمد عليه ليقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تكنولوجية ، بل أ تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتقترب بسبب الندرة والعنف ، وت بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرى (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الإغتراب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب الوجود والعدم ، يبدو مستحيلًا في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) ، درأحات في الفلسفة المعاصرة ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : "Sartre", p: 1 .

(3) Ibid , p. 109 .

و نقد العقل الجدلي ، ، كما أن الانتقال من الحرية في موقف *liberté en situation* إلى الحرية منقوبة *la liberté aliénée* يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم الحرية ، - سواء أكان ذلك في كتابه ، الوجود والعلم ، أو في كتابه ، نقد العقل الجدلي ، - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع ، المستوى الحضارى ، إلى ، المستوى الطبيعى ، (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك الفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبذولة فى - بيان الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروقة التى تميل - ربيع إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى ، الوجود والعدم ، لم ينكرها كتاب والنقد ، - وهى لم تختف تماماً بل - ترد مع زوال الاغتراب . *dans une iété désaliénée* . إن الهدف الاسمى الذى يفرض - اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لكي تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة - م الاجتماعى السائد والانتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخلص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من ، الوجود والعدم ، إلا أن كلمة مادية *Matérialisme* لم تذكر إلا فى كتاب ، النقد ، .

(٢) هذه نقطة اختلاف جذرى مع ليفى سترويس لأن هنا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا إبراهيم ، دراسات فى - ثقافة المعاصرة ، ص ٥٢٢-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة ، التقدم ، إلا أنه لا يمانع في اقتراض قيام مجتمع
متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن
الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأم ما تضمنته فلسفة سارتر مجرد بنا أن
تساءل عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى ابتداءً من « الوجود والعدم » ،
وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

ينبغي الاعتراف أولاً بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم الحرية .
فالانتقال من الوجود لذاته *Pour-soi* (المجرد) إلى تشابك العلاقات
الاجتماعية (المدرسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو
شرط الاختيار تنتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أي إلى موقف
يستخلق أمامه كل مخرج وبسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب
« النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة
الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أي العمل الفردي ، كما ظلت
الحقيقة الإنسانية عنده كاملة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو
غاياتها . وهي بهذا لا يمكن أن ترد إلى الخسبة . وبلا حظ أن الحرية التي تضمنها
كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها ستزد كاملة
بعد زوال الاغتراب . وبهذا العدد لاحظت الباحثة كولين أودري
lette Audry (١) . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً
لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه ، إلا أن كتاب « نقد
العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR YColette : « Sartre », p. 111.

التي تمهد لظهور الموجد لذاته ، le Pour-soi وهو موضوع الحوار
في الوجود والعدم ، ، إلى جانب أن كتاب الوجود والعلم ، يصلح لمجتمع
أزبل عنه الاغتراب .

إنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذا أن بـ
العقل الجدلي ، كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل
ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب
للماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع
الذي يفسر ريخ عند كارل ماركس يحتاج هو إلى تفسير عند سارتر
يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا
صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته - حتى
كوليت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر ولين ستروس .
- (٢) الفسق (لين ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا و "الجدل" .
- (٤) دفاع لين ستروس عن "التحليل باعتباره هو العقل الوحيد" .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء . St .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر ولين ستروس من خلال كتاباتهما .

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية وو .
هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود شعور الذي تضمن الوظيفة
الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف
بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الحطة للتجربة في البحث عند البنائين
تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la-gen والوظيفة
fonction ونشاط الموضوع العارض activité du sujet . وكل هذا
كان من شأنه أن يدخلنا في صراع مع اتجاهات الفكر الجدل ومع وجودية سارتر
على وجه التحديد ، تلك الوجودية التي تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس »
وهو اللاشعور ، وه الطبيعة الإنسانية ، لأنها ... أولا وأخيرا في حرية الإنسان
وتعتبر أن هذه المسلمات قد ... في تعطيل حرية الإنسان لو إقرضنا أنها
موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان ثم فعلا وتستعين انهم
...
لبنى -تروس وإن أعطت إلتامها للإنسان فإنها تبدأ من لم تبحث في أمماته
وتكثف إلتقاء بناماته حسبما تظهر في صور الوجود المختلفة من جمادونيات
وحوان (٢) . والبنائية تستعين في هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية
والتحليل النفسي وتترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(١) AL Y lette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح لبنى -تروس في حديث تلفزيوني أنه في سنة ١٩٤٠ وقد كان مجندا =

وحيث أننا بعد البحث عن موقف سارتر من بنائية لبني ستروس فإن
علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي أثبتت عنها موافق كل منهما ، والتي
أدت إل وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما إعترف به لبني ستروس
في كتابه تفكير الفطرة ، (١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة
التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية
هذه الفلسفة التي كانت تحس للذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف
سبب إيمانها بإلهامات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تخط من حسابها البعد الوجودي للإنسان
لكن تقصر على وصف الحقيقة البهرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستجبل
في خاتمة الأمر إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها الإنسان ، " هو
الهدامة الحقيقية لكل تفكير " (٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود
كاحتجاج على روح التجريد والذوق ، فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود
المشخص أن يتغير في نسق غير شخصي dans un système impersonnel ،
كما أنها تقترح فلسفة للواجهة والحدث (٣) . Une philosophie de la
rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Magizot ، كان يتوزع إلى جانب بعض التحسينات فلتح
في الأرض نبات الـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فاعتدى لفكرة
... راجع : " Esprit " , Mars 1973 .

(1) VI- RAC La Philosophie sauve , p. 1.

(٢) دراسات في الفلسفة ، مرة ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean "Marxisme, Existentialisme
Personnelisme", (P. U. F., Paris, 1 2) p. 59, .

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا - يبل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته
إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ،^(١) . وسائرنا لا يريد
أن . يفسر ، الإنسان ، بقدر ما يريد أن . يفهم ،^(٢) . أما ليفي ستروس ،
وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : . ويفسر ،
الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحلله *le di udre* ، وينحاز إلى فئة التجريد
والنسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن . إحساسه بالزمن هو إحساس
جيولوجي ،^(٣) . والتاريخ عنده ، يأخذ صورة ذاكرة . أحداث الماضية ،
فيصبح جزءاً من حاضر الفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكان
الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو . ل في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء
في كل متزامن *synchronique* ^(٤) .

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه :
. أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان . نشأ أو حدث
ينبثق من حياته النفسية ،^(٥) . غير أن المتحمسين للنسق - ومنهم ليفي ستروس -
يصرّون على اعتباره . - - - لازمانية *Une vérité intemporelle* . والفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : . دراسات في الفلسفة ص ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) und : Lévi-Strauss , p .

(٤) Ibid., p .

(٥) OIX Jean : .Marxisme, Existentialisme & Person
- e, p .

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف ، جودى ، إذ عليها دائماً أن تقيم أساقا
systemes . صحيح أنه يوجد إ- نجاج مستمر للوجود ضد الفسق ، ولكن
ما أن يبدأ الوجود فى الفسق لا ويقوم بعمل أساق ، قد تكون هى
أساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلى - سنة .
فالفلسفة هى حوار بين الفسق والوجود أو أن الفسق والوجود هما حدود
الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١)

على أى حال ، فإن لبى ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة الفسق اللا زمانى
على عكس الماركسيين والوجوديين . وإذا تحولت أبحاثه إلى درجائية لا ترد
عند كثيرين . وإذا كانت روح الفسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى
إعتبار الحدث كمنصر فى سباق ، فإنها قد تنطى على ما هو قريب فى تاريخ النفس
وما هو محدث contingent فى تاريخ العالم .

وإذا كان الفسق يهدف إلى تعظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة فى العالم ، فإن
فى إنتصار الفسق إنتصاراً للباطنة l'immanence (٢) . وإذا كانت الباطنة هى
من أم ركائز الاتجاه الباقى ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك
تماماً . فهى تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها
إلا كنقطة يبتدى منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هى المبدأ المنصر لكل
شئ ، كما أن الناس يكافحون فى عالم مجرد عن - تية والمعنوية . وحيث أنه
لا توجد فلسفة لتاريخ فإن الكل ينبغي أن يعاد النظر فيه فى كل لحظة . فالعالم
لا معنى له إلا ما ينفى عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخامس (٣) . وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme»,
p. 61.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme»,
p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة الباطن : إذ ينبغي الاختيار بين شعور كنهية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يسميه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين (١).

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والحرك الأولى : لغة سارتر هو العمل الفردي l'action individuelle . يتضح أن الفردية المتضمنة indi i ontologique التي أضفها سارتر إلى التصور ركزي رينغ هي نفسها التي تصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو (٢).

سباب الآلية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسي للعنصرية الموضوعية. ولقد كانت محاولتها الأساسية تتركز في التضحية بالتنبؤ prevision لحساب الم شروع jet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالم شروع لحساب التنبؤ .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالبراكسيا الفردية التي هي جدلية وبجملة dia i et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهي إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفتن إلى أن التجميع الذي أدت إليه ضمائر فردية co n i vi lles دون تدخل طرف بوحدها هو ضرب من التناقض . لذا - ظلت للشككة - سارتر في الانتقال من الثانية

(1) AU Y lettre : re°, p. 17.

(2) LACROIX J . oire et dialectique (on he o, no. 1 , 12 Sép. 1).

(3) OIX : a c, Existential & Personn e°, p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذات)

(1) La esprit en

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تنسج لموضوعية ربيع بالنسبة لنا ، فإتانا لا نصل إل تحويل الأنا إل نحن إلا إذا حكمنا على ، ونحن ، بأنها الأنا من القوة نية . وهي تضم ، ونحن ، أخرى كثيرة (2) .

(3) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكا يتغير وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي ، التحام وتماسك وتثبيت adhésion إرادي وشعوري حقا ، غير أنه ثابت . موضوعية أو مشاركة في ديالكتيك الضرورة (3) .

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين . معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنساني ، إلا أنه يعتمد عليها أن تعطي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن ربيع الماركسي لا يفتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، و فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق . ثم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

(1) S TRE J.-P. : Critique de la Raison Dialectique , p. 1.

(2) LEVI-AUSS : La Pensée sauvage , p. 1.

(3) LA OIX Jean : Marxisme, Existentialisme & Personnalisme , p. 118.

من قاموس الماركسية وألدها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la p* ،
 والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح
 النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ،
 ويحاول صبح الطبيعة . . . إنسانية . والتجاوز ، أو ، لى ، يعنى التعبير عن
 الوجود خارج الذات ، فى علاقة ، الوجود لذاته ، بالآخر ، طبيعيا كان أم
 بشريا . أما السلب فهو يعنى ، التغيير ، عن طريق ، العمل ، (١) .

وما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضا بين اوجودية والماركسية هو أن:
 سارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود دىالكىك ، فى الطبيعة . والحق
 أننا لو سلنا مع إنجلز بوجود قانون عام كل العلوم بحكم كلا من
 الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : ألا القول بوجود ضرب من
 الغائية الميجلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين
 الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات زولية
 الرخيصة ، لأنها تدعى أن التاريخ يتحقق خارجا عنا ، ودون حاجة : . وبالتالى
 فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل
 تقدير - لن يكون علينا سوى أن نعتمد على مواتاة التاريخ أو عاباة الأشياء لنا ،
 من أجل بلوغ شئ أمدافنا . وإذ كان هناك دىالكىك طبيعى ، لترتبت على
 ذلك : . . . ثابته هى أن يكون الإنسان مجرد . كائن طبيعى ، يخضع لذلك القانون
 الموضوعى ، وبالتالى لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه اتراح ذاته من
 مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريد على تلك الأشياء ، (٢) .

(١) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، ص ص :

٥٠٩ ، ٥١٠ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٦ .

وفي رسالة بعث بها سارتر لكاتب الماركسي جيلودي يقول :

و... أنا أعني بالماركسية تلك المادية ريجية التي تقترض وجود ديبالكتيك،
باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق ، في سماء الأرواح الميتافيزيقية
فقط أنها قد اكتشفت وجود ديبالكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في
الطبيعة مثل هذا الجدل ، (أو الديالكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا
أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... (١).

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية . به ايديولوجيا تعيش
على مايش الفلسفة الماركسية وتفتدي بانجازاتها .

أما فيما يخص بلين ستروس فن الصعب أن نحدد تفلن الفلسفة الماركسية
في مفهومه . وذ لأن عبارة الجدل . حسب ازدواج التقابل (+ / -)
يؤدي إلى فكرة وسط يبدو مبهطيا أكثر منه ماركسيا . (٢) أن موقف
بلين ستروس من ريخ يبدو منافضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب
تصور مختلف للسهم الدال على الزمن *flèche du temps* . فالوقف
في أقل تمركزا حول الذات ، والتاريخ طبقا له يقدم لنا عن المجتمعات التي
سبقنا صورا ليست سوى تحولات بنائية *transformations structurelles*

(1) Une de J - ul à R. y . Per-
i l'Ho e°, (P.U.F.).

ورد ذكر ا ب في دراسات في الفلسفة المعاصرة ، كتور زكريا
ابراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقا . التابع عند هيجل : القضية ، ونقيضها ، والقضية
لغة المترجمة عنها) - (h , antith ,) .

لصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أفضل . أما نحن فإنت
مركزنا و الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى الإحساس
الجيولوجي بالزمن ، عند لبني ستروس .

إن صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن ، قد استخدم إصطلاحات
ماركسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم
البنائي مثل التماثل والتداول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وازدواج التماثل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore / la
métonymie (٢) وأيضا المجازة & Imaginaire .

وإذا كان كلارك ماركس يعتبر أن حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(١) L. Edmund : Lévi-Strauss, P. 21.

(٢) نأخذ بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون واعتبره ضروريا لتحليل
الاشعور ، أما لبني ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب تفكير الفطرة ،

بنويان و الفرد باعتباره نوعا ، L'individu com espèce .
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج
(مجاز / ميتونيميا) . ف يرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات البقرة تكون جزءا
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست متبعة كلبه إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبنى لنفسها عشا وتدير زراعات
في السماء . فإذا كانت الطيور كانت إنسانية مجازا & métaphorique . فإن الكلاب
هي كانت إنسانية بالمتونيميا & métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى منح الإنسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعني إعطاء الأولوية للحركة الزايفية المادية ، فإن لبني ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شمول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضر هي نفس القوانين التي تظهر في أوضاع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقسيم الإثنولوجيا المعاصرة هو ومن الاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *reciprocité* كتركيب لسفين متنافستين لا تنفصلان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية لأشواام يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان المادي ، يصر لبني ستروس على أن تكون البائبة غائبة (٤) .

le structuralisme et le résoluement téléologique

فالعملية البائبة تكشف عن ألفة واتحاد *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائبة عميقة منظمة منذ البداية . وهو ما نرى وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجلي المركب دائما .

« إثنولوجيا والعقل الجدلي » :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد » الجدلي ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) K. L. ARX : « Le Capital », (Ed. Sociales, Paris, 1969).
P. .

(2) LEVI-STRAUSS : « Structures élémentaire de la culture »,
P. 219, .

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p 65.

الألماني كقط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الجدلي » ، فكلما يدرس طليعة العقل البشري وإمكاناته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق المحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحسب أن يكتشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مثالياً لنصوات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة للتاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يحمل التاريخ معقولا ، واستنباط المعقولة التاريخية التي تحمل عمل المعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويتساءل جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي نقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورثت إيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الميجلية قد سبقت بهما وهما : العيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضا صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصا وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي نقيم الأنثروبولوجيا فهي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا . اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) هانوبل كقط : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LA OIX Jean : «Parcours de la Philosophie Française contemporaine», P. :

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la raison Dialectique», P. 10.

الإلسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدلي أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نثبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها أمثال التحليل في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالآتي :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدلي ، لم تكن لتفرض إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة الملائمة لمرحلة فقر واختناق وتقدم الفكر للماركسي الذي يفضل طريقه في المجرّد أي في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذي أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعته (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تنمو بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تنمو على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه . . . للعجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل صلاً تحليلياً آلياً *mécaniste* أعد للسيطرة على الطبيعة والنظر إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا أن نسير أغوار عالم السائق نهدى إلى توحيده . وعلينا أن نلتزم ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colotte : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

لنأثنا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة المسامدة . ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* . فالحقيقة الإنسانية تعرف بنياتنا وليس بأسباب *ca* ، كما أنها تعرف بمشروعها وليس بماضيها *antécédent* . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا *synthétique* (٢).

يقول سارتر : « إن الأثر والوجود يتبعان ركائز المعرفة الأبيقورية والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمع ، ظالما أننا لم نثبت مشروعية العقل الجدلي » (٣).

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمع ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة مزدوجة للمعرفة والوجود ، فإنه يمكن لنا أن نسمي هذه العلاقة المتحركة عقل » (٤). ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمشي ذاته في نفس الوقت (٥).

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 61.

(3) SARTRE J.-P. Critique de la Raison Dialectique, p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : L'Panorama de la Philosophie Française contemporaine, P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constitue* عليه أن يكون على اتصال دائم بدمايته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره عقلية مركبة *le intelligibilité constit* (١).

من كل ما تقدم من العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا .
أنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أي تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢).

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتابه تفكير الفطرة ، الذي يتخصص الفصل الأخير منه لرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب الجدلي ، لسارتر لا يمكنه إلا أن يعلم بأن تب يراجع بين مفهومين للعقل الجدلي : فإما تارة يحمل العقل الجدلي مقابلاً للعقل التحليلي تماماً كالقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب و . ن . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سليان محتامين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقل من شأن للمعرفة العلية ويؤدي
بالتالي إلى اقراض عدم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك
يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى " نقد العقل الجدلي " هو إنتاج عقل
إنسان عن أعمال العقل التحليلي للتأليف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويرى ،
وبعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة - حجة) عن العقل
الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مخالفة للكتب التي يناقشها حتى وإن
كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن من التحليل أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم
أنه يعرفان بمبادئ مطلقة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي
يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى " فكرة موحدة " ، فإذا
كانت قائمة تقابلها ثم التصريح بنفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير
هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما
سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للعقل الجدلي إما كـ *an oniste* ، إما كـ *كل*
complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جدلي
وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقليين عنده
كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 3 .

(3) Ibid.,

وإيس هناك ما يمنع لبني ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدل مركب دائماً
toujours constituant : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي
يفتته العقل التحليلي فوق هاروية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم طوله بوجود
هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

و إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها
العقل التحليلي لكي يتحسن pour se reformer ، وذلك إذا زعم أنه
يفسر مسألة الله أو المجتمع أو الفكر ، (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل
التحليلي عقلاً كسولاً païse ، فإن لبني ستروس يسمي نفس هذا العقل
جدلياً ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليلي عند لبني ستروس أن
وصفه سارتر بأنه مادي متساو matérialiste transcendantal وبأنه حتى
esthétique ، فأقصى ما يمكن أن يرقى إليه العقل الجدلي في نظر لبني ستروس
يتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مراجعة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان
يحتل مكاناً ممتازاً في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائماً بالعمل
(أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid , p. 326.

(4) Ibid , (Voir également « Critique de la Raison dialectique »,
P. 183).

المرسومة *interiorisée* . وهو يمثل مكاناً ممازاً أيضاً يتميز بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون الدائل هو نفسه المسئول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق البراكسيا ، (١) .

إن علوم الإنسان لم تتعامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تأل لاهن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا - وأمر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات - الأثرية ، بولونية تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصراحة ، فإن " الإنسان من حيث هو " نظن بعيدة المثال تماماً كفكرة المكان بالنسبة الهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القرانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والتاريخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى " الإنسان وإدراك مجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في " رينغ حركة تمرقل الخطوط *le mouvement qui dérange les lignes* ، أما التاريخ فإنه يرى في " دوام واستمرار البناءات ، *la permanence des structures* تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SART J.-P. : "Critique de la Raison Dialectique", pp:

1 1 .

(2) SART J.-P., "Critique de la Raison Dialectique", P.

1 .

(3) Ibid., P. 1

وقد أفسح لبني ستروس عن موقفه من رينغ في كتابه تفكير الفطرة . .
 وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجي والمؤرخ غير موجود أساساً . بل يعتبر
 رينغ مساعداً أو مميئاً للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
 الأمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور
 الإثنوجرافيا ، فكلاهما يتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث
 الإثنولوجي لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول لبني ستروس :
 « إن التاريخ هو منهج لا يناسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك ضروري
 لفحص تكامل العناصر في أي بناء إنساني أو غير إنساني . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية وغير
 الإنسانية . ومع كل هذا فإننا نقتصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل
 بالتاريخ ، فإذا نحن قانون عن شمول لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز
 بين نوعين من الجدل : (الحقيقي) وهو خاص بالمجتمعات التي لها تاريخ ،
 وجدل تكراري وقعي الأجل وهو الذي ينحصر به مجتمعات يقول عنها أنها
 « بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع في أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيته مشوهة وغير
 مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) VI — S AUSS: «La F 'e sauvage», pp. 347—2 .

(2) I . PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 3).

نجد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Muria مثلا لدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة ، (١) . وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢) . وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البدائية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضاً تقام متبادل بين الفريقين المتباينين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي) (٣) . وابتداء من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائماً بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيدولوجية الوجود) (٤) .

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا - أن سارتر هنا يحاول أن يرأب - ع ويستنجد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف - بامتيازها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه) . (٥)

«Pour l'ethnologie lève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) S. TRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 1 .

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 3 .

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الإنسانى (أو للمشروع
الوجودى) تتخذ أساسا لكل معرفة أنثروبولوجية (أ). كما أن الدور
الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان
الذى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى
لعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان :
فهر لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كأنه كمشروع إنسانى بسيط
فيه دائما . وهذا الفهم لا يودى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث
الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الإنسان ... إن هذا الفهم الذى
لا يتميز عن العدل (أو ابراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة
للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما التبادىء الأولية للأنثروبولوجيا السارترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع
الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والتسامى باعتباره يشير إلى وجود
خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض
والواقع المعاش .

هذا علما بأن الحاجة *besoin* والسلب *négativité* ، وتجاوز *dépassement*
والمشروع *projet* ، والتسامى *transcendance* تكون فى الواقع كلا تركيبا

(1) SARTRE J. p. "Critique de la Raison Dialectique", pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهما يعمل الآخر ويتضمنه ، (١) .

ومهما كان من اختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقوم دعائم الأنثروبولوجيا ، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائما على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet à l' autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية .

وقد بدأت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والآخر .
بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة لفهم الموضوعية . أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائما على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإفهاز الحر والملمس اصل حر) (٢) .

يقول سارتر : إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص ين ، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستنادا لعلاقات إنتاج محددة) ، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣)

أما الخلفية العائلية المتبادل Récipité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات . رية ، فلها نرد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنشئة ، (٤) . Possibilité objective et diff

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء للمادى الذي يظهر هذه الخلفية

(1) I . . .

(2) S E J.-P. : "Critique de la raison Dialectique", p.

4

(3) Ibid., p. 1

(4) I . . . , p. 1 .

المطابقة *la Réciprocité* ... إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم اعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كضيق ... والهدية هي تبادل ماث في اتجاه الزمن *l'échange est vécu*
comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في للشاركة المعلقة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات اجتماعية معينة ، بما هو أنه يثبت في تجمع موضوعي للزمان
الذي نحياه .

والديمومة *la durée* تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد *tradition* أو القانون
la loi . (1)

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) *réciprocité* كملاقة داخلية
للجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أي بواسطة كل جماعة
بأن تندمج مع مثيلاتها . فكل يسبق الآخر ، ولكن ليس كأداة راكمية
ولكن كشيء متحرك (2) .

comme totalisation totale

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كملاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاينة ، هذئذ لا ينبغي اعتبارها رابطة عامة ومجردة أو

(1) SARTRÉ J.-p. "Critique de la Raison Dialectique", p. 1 .

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض ... ذلك لأن الفعل الفردي (١) باعتباره محققاً
(للشروع)، هو الذي يحدد را. والمشاركة، أو التبادل، لكل فرد
مع كل فرد. كما أنه هو الذي يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها، (٢) خصوصاً
وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة - المركب داخل
ربيع باعتباره - مركباً، (٣).

Elle est en m e temps co i nte au sein
l oire e me raison co lue.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإنا نقول أن
الاتصال بالغير عنده قائم على البراكسيا، أما المشاركة فهي إنية موضوعية
بحتمتها ضرورة الحياة في جماعة. وهو من الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين
الأثروبولوجي وبين المجتمع للدروس (٤)، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك
تبادل للشاعر Récip ité des consciences، لأن هذا التبادل يحتاج إلى
تركيب عقلي يضئ في تطابق مع صور النشاط هي لنا والغير في نفس الوقت،
وهو ما لا نسمع به وجودية سارتر.

وإذا أ... إل موقف سارتر من البناءات فإنا نجد أنه يقرر بأن الضرورة
la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة، (٥) وهذا
يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدراً للضرورة. كما

(١) الفعل الفردي، هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SAR E J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

بقرر سارتر، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في لم الفيزيقي، (١).

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه لين ستروس إنما يتضمن الاغتراب

! alienation

فإذا افترضنا - طبقا للتنظيم في (٢) - أن رجلا من الجماعة A ، تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة B ، فإننا نلاحظ أن الرجل A ، مدين له B ، . ولذا فإن الطفل الذي يولد كثمرة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة دائن ومدين . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستعتم إمكانيات زواجه مستقبلا .

ويقسم سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

، إن ظهور الطفل في وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعني أن الإنسان ليس من خلق ذاته .

l'ho n' est son propre produit

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(النزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق ت ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل منفرد ، p is . فالعلاقات هي شرط ، البراكسيا ، ولكنها ليست هي البراكسيا . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 4 .

(2) Orga " tion dua "

(3) SARTRE J.-p. : " Critique de la Raison Dial " que , p. 491.

وبلاحظ سارتر أننا هنا لنا مجموع *totalité* بل هو بالأحرى
 "تجميع" *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تلتف كتجميع المجال العلى
 فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل
 فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل بين البراكسيا
 وبين التصور الذاتى . *ide* ، بين التجميع *totalisation* وبين صر سبق
 تجميعها *élants déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة
 داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها . . . فالجماعة كمجموع *totalité*
 وكمفارقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) . . . إنها تجميع
 مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من
 زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتدخل بالعمل .
 والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *essence* .
reflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم . م لنسق
 العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : " إن نسق المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد
 مبادئا لا يمكن أن يتعداها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات
 التى تتميز بها الوظائف خارج الذات . (٣) . ختراع يظهر كتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : " Logique de la Raison Dialectique", pp.
 44 .

(2) Ibid., p.

(3) Ibid., p.

الحال، فمما لا يمكنه أن يتعدى تنظيمها عملياً معينا، أو نفساً معينا،
أو نفساً معينا للبادئ. المبدأ (1) Princi

ويرى سارتر أن الجماعة معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل
فرد فيها (2)، أي أن الفرد يسير أغوار جماعته، وهذه الحقيقة تختبئ عن
كل من لا يشارك الجماعة أهدافها. وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق
ملاحظة العمل الجماعي المائل أمامه، وقد يشرع في تركيب سليم للبراكسيا، غير
أنه لن يملك أبداً بالملاحة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعي.
وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المقدمة يمكن أن تتحدى عالم
الاجتماع أو الانثروبولوجيا إذا ما تعرض لها في المجتمعات المختلفة، ذلك لأنه
يتعرض كمعلومات نظرية يكتبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات
عملية يماثية داخل عمل الجماعة (3)

ويخرب سارتر مثالا لهذه المعارف المقدمة مستندا بما ذكره لينين ستروس
نقلاً ليكون بخصوص التنظيم الأموي ه ه
الجماعات الأبريم br وهو من ! - انظم التي عر
حتى الآن، (4) يقول ويكون أن أفراد جماعات الـ Ambrym كانوا يصفون
مهم المقدم ينتهي ويلجأون في ذلك عمل رسوم يانية على
أرض: فمن الواضح أن أفراد الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) I .

(2)

(3) Ibid., p.

(4) A : St é faire la é,
p. 1

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيدا حتى أنه لن يمكن أن تمثله الرسوم
البيانية ولم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القراءة بطريقة
مشابهة لما يمكن أن نتظره من عرض على جيد داخل قاعة المحاضرات ، (١)
وفي نص آخر استشهد به ليني ستروس بقول con : « إن البدائين
لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة . . . » (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضا سيئا . لأن ما يفترض
معرفة لم يكن قدرة البدائين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولأن هذا
التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما
معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الاموى أو نظم القراءة .
أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائين يفهمون
ت المجردة التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على
العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون بمنحهم هى التى تعرف تفكيرهم
بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئا آخر سوى العلاقات
نفسها على اعتبار أنها ومعاها بواسطة الإنسان الذى يحقق فهمه
الجميع فى ق و الهدف المشترك (٣) . إن ق عندما يعبر عن هذه
المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أمورا موجودة بذاته ؛ فهو
ذ فن الخطأ الزعم بأن هذا . أن يعكس شعورا تركيبيا وعلما
conscience synthétique et pra عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) . . . p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p.

نسق للقرابة إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشهد لدى
 . إلى أن عمارات عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجاهد، والسبب في
 هو أنه يريد أن يشرحها لأجنيب آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل.
 عطش لا حياة فيه $\text{Al} \text{ re} \text{ : la} \text{ et} \text{ : la}$ إن عمل
 . في هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه
 عمل بدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها. (1)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتابه "تفكير الفطرة"، وفيه
 يقول: "إذا صح ما يقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فليبنى أن نقول نفس
 الشيء من أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل
 إثنوجرافي يعلم تماماً أن للوقت هو هو ذاته في الحالتين". (2)

وبلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على
 التحليل والبرهان أو ممتلكاً لمعارف " "، وهو هذا ينضم ليفي بريل.
 وإذا إقرضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى "بين فإن مو سارتر
 لن يتحسن، وذلك لأنه طبقاً للإفتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون
 مسهية طبقاً لغاية لا شعورية ومبتدئة تماماً عن رؤية الإنسان ومرتكزة على
 فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المخ وإفرازات الغدد الخلية). (3)
 يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من "بناءات"، يؤدي إلى تصور بناءات

(1) ., p.

(2) LEVI-S AU : La pensée sau , p. 2

(3) I , p.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة
تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر الذان
ينتمى إليهما الفرد إنما يجلان عمل ، شعور لازمان ، (1) conscience
intemporelle . ويظل الفرد سجين ، كوجيتو ، من نوع شوسبولوجي
شبه ، بكوجيتو ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعاً مرده إلى أن الكوجيتو ،
الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (2)

وفي مجال المقارنة بين ، كوجيتو ، ديكارت وسارتر يقول لينى ستروس :
« إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع .
أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن
سائر المجتمعات . (3) وفي الحقيقة لقد كان لينى ستروس يحقّر رأى سارتر
الصریح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرّة على التحليل العقلي
وأنهم عرومون من أى قدرة على البرهان العقلي . (4) كما يرى لينى ستروس أن
إصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الاساسى
بين الأنا والآخر . Je et l'Autre . فبينما التقابل لم يصنع
بطريقة مختلفة هما كان من الممكن أن تترقعه من أحد بدائى ميلانوييا ، (5) .

لكن مع ريمحات لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما
يحاول أن يصتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائى ما هى إلا مرحلة

(1) Ibid., p. .

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, , Lévi-Strauss , p. 19).

(5) Ibid , p. 330.

من مراحل العقل المبدئي ، (١) . أما لين ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماضية إلا وثيقة إثنولوجية عامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الاحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الجانبين .

يبدو لأول وهلة أن هذا رب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحسس " ت العائشة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constitués* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن للعقل *les enceintes* أي البناءات التي " عمل العقل .

غير أن لين ستروس يقترب من سارتر في تصويره لفكرة التجميع . يقول لين ستروس : " إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تحديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع لين ستروس في أن الإنسان هو نتاج لبناء . يقول ، الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان يتخرط في

(1) FA : op. cit., p. 118.

(2) I. STRAUSS : La pensée sauvage, p. 330.

(3) (Voir Fagot, op. cit., p. 116).

بناءات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان يخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخيا ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين رينغ .

وفي الحقيقة لدينا نلاحظ تقاربا وتكاملا بين سارتر وليني ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إلسانية عبر التاريخ historiques - ، أي ، بناءات دائمة ، -
و بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى ، (٢) .

أما ليني ستروس فإنه يعترف بوجود بناءات تاريخية ، أي بناءات
طرا عليها تغيرات وتحولات tions o ، على مر العصور .
وأبضا كتب ليني ستروس : « إن الإثنولوجي ليس مر بآله قريب جدا من سارتر
عندما يضع .. مكان الآخرين ليفهم للبادئ التي تختم لوائيام ، وأبضا عندما
ينظر إل .. أرقاةة كجموع دال ، emble signifiant » (٣) .

(1) J - ul Sartre répond , l'A.R.C, 1 , p. 1,
(Cité Fi es, op. cit., p. 117).

(2) SAR E J.-p. : « Criti la Di » ,
p. 1 .

(3) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

القسم الثالث

بقلم

دكتورة

صفاء . ا م جعفر

الباب الأول

الذات الحقيقية عند رل سبرز

(قراءة في مقارنات المواقف الحدية)

مقدمة

نحن - بصفة جوهرية - فى الطريق، والطريق عند ياسبرز "مواقف حدية" لا تخلو من "مفارقة"، وهل المفارقة إلا إثراء يضرب بجذوره فى عمق الفكر الوجودى أو لسينافيزيقى بوجه عام ؟؟

يبدو أن نقطة الإنطلاق فى فلسفة ياسبرز هى "الحدود" التى أقف فى مواجهتها عندما أفكر فى استخدام كلمة "أنا"، إلا أن وجود "أنا" يتجاوز الملاحظة الخارجية، .. أدرك مثلاً أننى لست جسمى، ولست ما يراه الآخرون، ولست أفعالى، وأن ماضى مرأتى؛ ومع .. فلست هذا الماضى، وأننى أدرك نفسى من خلال ذلك كله، ويبقى - مع ذلك - شئ فى داخلى يعترض على النظر إلى ذاتى بوصفى معطى من المعطيات التجريبية؛ أى أن التفكير فى الذات ليس تناولاً لأفكار حول هذه الذات بقدر ما هو "تشاط داخلى" يثمر نتائج يمكن التحقق منها^(١).

إن الفلسفة - أو بالأحرى الفيلسوف - عند ياسبرز "إعداد" لما يسميه بالمواقف الحدية، وهى مواقف الصوت، والألم، والصراع، والشعور بالإثم مما يتعذر تجنبه؛ ومع ذلك فهى بمثابة "منافذ" نطل منها على الوجود الحقيقى للذات، وفى ذلك تكمن المفارقة! ^(٢).

يقع هذا البحث تحت عنوان "الذات الحقيقية عند كلرل ياسبرز - قراءة فى مفارقة المواقف الحدية"، أما عن "المفارقة"

(١) Sutton, C "The Tradition in Philosophy". W. B. 1974, P 145

(٢) Ibid, p 143

Paradoxie - Paradox، فهي في أصلها الأجنبي مأخوذة عن اليونانية، وتتألف من مقطعين من الباءة Para، وتعني المخالف أو الضد، ومن الجذر doxa، ويعني الرأي. إذن المعنى العام لهذه الكلمة هو "ما يضاد الرأي الشائع" (١).

أما معناها المنطقي فهو تلك القضية التي تكون كاذبة وضادقة في آن واحد، وهناك المفارقة الرواقية مثل قول الرواقين إن الحكيم يصمد، لا يخاف ولا يرجو، لا يأسف ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء، ويحفظ بحريته (٢).

وفي العصر الحديث استخدمها إسكال وغيره كجور على سبيل المثال - بمعناها اللاهوتي: احتمال حضور المطلق في الخبرة اللامتناهية (٣)، وهي تدل على "اللامعقول" irrational.

أما "هايدجر" في بحبه المعاصرة، فهو يسري أن العلاقة الضرورية بين الآنية in والحالم تعبر عن مفارقة أساسية في صميم الوجود البشري؛ من "أن الوجود لا يمكن أن يوجد إلا بفصل العالم الذي يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة، ومع ذلك فإن هذا العالم لا يمكنه من الوجود هو الذي يهدده بانقراض وجوده أو بحزmate منه" (٤).

(١) مراد وهبه: "المعجم الفلسفي"، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٩، ص: ١٧٠.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية - مادة: مفارقة - الهيئة العامة

للكتاب الأميري، سنة ١٤٨٢، ص ١٨٨.

(CP. Müller, M. und der A.: "Philosophie", H. W., Verlag, Germany, 1988, S. 227.

(٤) جون ماخوري: "الوجودية"، ترجمة إمام عبد الحاميد، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت،

و البحث محاولة متواضعة لقرءة المواقف الحدية من جديد
في ضوء مفهوم "المفارقة" المعاني التي أمكن استخلاصها من
السياق العام تفكر بأسبرر مع افتراض أن هذه المفارقة ترتبط
إرباط وثيقا بمفهوم "الذات الحقيقية" authentic self كما أكد
عليه ياسبرر.

أما عن الهدف من هذه المحاولة فهو "الدعوة" إلى ما يقدنا
من عصر نسود فيه الآلة والسرعة، والسطحية، والنفع
الموقوت..

إنه بالأحرى - دعوة إلى العودة إلى الذات الحقيقية في
"زمن ضنين" يحكمه الزيف والضجيج والمعايير المادية.

ولتحقيق هذا الهدف نفترض أن مفهوم "المفارقة" - ذلك
المفهوم المحوري في البحث يقوم على ما ذكره ياسبرر عن
طبيعة البنية النقائضية للآنية^(١).

يقول ياسبرر في هذا الصدد:

".. الطريقة التي تظهر من خلالها الآنية في المواقف
الحدية توضح بنيتها النقائضية^(٢). والإنسان يمكنه أن
يفكر فقط من خلال النقائض .. كما أن الحقيقة تبدو

١٩٨٤م، ص ٢١٨

(١) Die antinomische Struktur des Daseins antinomian structure of Dasein

(٢) Antinomien تختلف عن المتناقض Contradictiones

والتناقض لا يمكن حلها أو التغلب عليها، ولا يمكن تجاوزها في مجال الفكر

أو الوجود اللهم إلا الحظف حاطفه سيده الخصوصيه

(P. Bruner & V. Freudenthal and Karl Jaspers 'Philosophy' p. 11)

مثل لعبة *Spiel* بين قوتين متعارضتين .. وفي كلتا
الحالتين يكون التناقض مجرد خطوة على الطريق
الذي يجمع بينهما...^(١).

ويشير ياسبرز إلى رد فعل الإنسان بإزاء هذه البنية
النقائضية؛ فإما أن يكتفى بمجرد مشاهدتها، واعتبارها جديدة
دائماً نتيجة لتحولاتها المستمرة، أو أن يتغاضى عن هذا
التعارض.

وإذا كانت النقائض - كما سبق - تناقض لا يمكن حله، فإنه
يمكن للتفكير الواضح أن يضيف عليها عمقاً وثراءً، وبناءً على ذلك
فإن المواقف الحدية مثل الموت، والألم، والصراع والشعور بالإثم
تكل على نقائض فردية يتعذر تجنبها، وفيها ترتبط القيمة بنفى القيمة،
.. "نقبل في كل الأحوال ما لم نكن نقبله: فالحرية مشروطة
وترتبط بالضرورة، والتواصل لا ينفصل عن العزلة، والوجود
الماهوى يستند إلى الوجود التجريبي، ولا فكلك له منه، قلنا كموجود
أحقق ذاتي في النقائض"، فضلاً عن أن الوجود الحقيقي للذات لن
نعثر عليه في عالم بلا نقائض^(٢).

ومن ناحية أخرى يشير "ياسبرز" إلى أن البنية النقائضية
للأنية الزمنية (المتناهية) تتمثل في سعيها المتواصل لأن تصبح
بخلاف ما هي عليه، مما يقتضى أن تكون حرة ومسئولة عن
فعلها الحر في تاريخها.

(١) Jaspers. K. "Philosophie". 2^e .. Verlag Von Julius Springer,

Berlin Ge .. 1932. S. 249.

Jaspers K. "Philosophie" 2^e Band S 250 252

(٢)

كما ن هذه "التاريخية" ضرورية بعنو الآليه على العالم، على
أن يتم تلك العنو بالذات داخل العالم، وإلا أصبح علواً فارغاً من
المعنى^(١).

إن "التاريخية الوجودية" Existential - störicity عند
ياسبرز تؤكد على أهمية الفعل الباطني، وأهمية الفعل في العالم
بحيث تتخذ الذات موقعها في التاريخ، علماً بأن ذلك لا يتم بدون
مفهوم الحرية^(٢).

يتبين لنا مما سبق أن البنية النقائضية للآلية تعبر عن
"المفارقة في المواقف الحدية"؛ فحيث ينبغي على أن أريد
"المستحيل"، يمكنني فقط أن أحقق "الممكن" الذي لا أريده بصورة
مباشرة، فضلاً عن أنني "كوجود ممكن" أريد أن أصبح كلاً في
العالم^(٣). أي أن يتحقق وجودي الحقيقي، ولكني لا أستطيع أن
أتجاوز واقع وجودي، وهذه الإرادة تتحقق عن طريق "مقاومة"
المواقف الحدية حيث يتضح دائماً أن "الغاية" أبعد من أن يتم
إنجازها!، فالإنسان كمخلوق متناه لا يمكن إطلاقاً أن يحول واقع
وجوده إلى كل شامل منسجم، ولا يمكن أن يصير بحق (إلا
عن طريق الموت)؛ ولكنه يجب أن يريد بصورة متكررة
"المستحيل" من أجل تحقيق "الممكن" مما ينطوي على معنى
"المفارقة".

"إن الوجود لا يمكن أن يصل إلى نفسه نوراً أن يمر"

S. 252 - 254

(١)

hl E Y "Fr

K Jas s Philosophy' . P. 19

(٢)

enwollen a will to become a whole (CP "Latzel.

(٣)

The Concept of ultimate Situations 1 p 193 194

بالموقف الحدية؛ تلك الموقف التى سنبط الإستقرار
والإمتلاك، وبها وحدها يمكن أن نشعر بأننى لست فى
الأنية (الوجود التجريبي) فحسب؛ وهذا لقرار سلبي هو
الذى - الدخول إلى عالم لذات الحقيقة...، ويقف بي
فى هوة العلو؛ إذ يجب أن ندرك أن الديمومة الزمانية -
حتى ولو لم تنته - ليست إلا ديمومة ميتة، وما هو موجود
حقاً يظهر فى العلم كوميض للبرق ثم ينطفئ...، والسيئ
يبقى أكثر من النيل!، وتكون الملاة أكثر مما تدوم
الحياة...، والكتلة والمكان يدومان أكثر من الشخص فى
تاريخية اللحظة التى هى كل شئ^(١).

إن "مفارقة الذات الحقيقية" لا مفر منها عند ياسبرز؛ فأننا
لا نكون شيئاً حين نكون موجوداً مجرد وجود، وأننا باعتبارى
ذاتى أكون مستقلاً، ولكننى لا أكفى نفسى، ولا ألتقى بأنيتى إلا
بمشاركتى العالم الذى أتحرك فيه؛ ومع ذلك لا أكون موجوداً
بوصفى وجوداً ماهوياً بغير العلو. إن عمق ذاتى يقاس "بالعلو"
الذى أقف أمامه، وكل ما أعرفه هو أننى أرتكز على علومنا،
وأننى بدونى أنزلق إلى هوة العدم^(٢).



يشتمل هذا البحث على مدخل تمهيدى، وفصول أربعة
وخاتمة.

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر" ترجمة
فؤاد كامل - مراجعة محمد عبد الهادى أبو ريده، مكتبة الأنجلو المصرية،
سنة ١٩٨٢، ص: ٢٧٤ - ٢٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٨

- أما عن المدخل التمهيدي فيقع تحت عنوان "حدود المعرفة العلمية والتفلسف عند ياسبرز"، وفيه نتناول وقائع حياته، ومؤثرات على فلسفته، وحياته الفكرية، وأسلوبه ومنهجه، ثم موقفه السياسي وتكريمه، وموقفه من المعرفة العلمية وماهية التفلسف، والهدف منه فالتعقيب على ذلك.

- وأما عن الفصل الأول وعنوانه: "ماهية الشامل"، وفيه نتناول معنى الشامل وضروبه، والحقيقة في ضروب الشامل، ثم التعقيب على ذلك المفهوم المحوري في فلسفة ياسبرز بأسرها.

- ويقع الفصل الثاني تحت عنوان "المفارقة في الوجود الماهوي أو الذات الحقيقية"، وفيه نلقي الضوء على علاقة الوجود الماهوي بالذات الحقيقية عند ياسبرز فضيلاً عن تحديد أهم سمات الوجود الماهوي، وعلاقته الجدلية بالعالم، ثم نتناول في التعقيب أهم معاني المفارقة في الوجود الماهوي أو الذات الحقيقية، وهو خطوة ضرورية للبحث في معاني المفارقة في المواقف الحدية (الموضوع الرئيسي في البحث).

- أما الفصل الثالث فعنوانه "المفارقة في المواقف الحدية (الموت والألم) الجزء الأول"، وفيه توضيح لدلالة مفهوم المواقف الحدية، وأهميته، ثم عرض لخصائص هذه المواقف، ومرآحل الوثبة في المواقف الحدية، ثم نلقي الضوء على الموت والألم كموقفين حديين، ونعقب على ذلك بإيضاح معاني المفارقة في الموت وجوداً ماهوياً

والمعارفه في الالم موقفاً حدياً

أما الفصل الرابع والأخير فعنوانه "المفارقة في المواقف الحدية" - "الصراع والشعور بالإثم" الجزء الثاني، وفيه نلقى الضوء على "الصراع موقفاً حدياً" مع بيان ضرورة الصراع، والصراع كشفاً للوجود الماهوي، كما نلقى الضوء على "التواصل الوجودي" - كمفهوم مقابل للصراع - وضرورته، ثم وظيفته أيضاً في الكشف عن الوجود الماهوي، ثم . . . على ذلك بتوضيح معاني المفارقة في الصراع والتواصل الوجودي (الصراع العاشق). وننتاول في هذا الفصل أيضاً الموقف الحدي الرابع والأخير وهو الشعور بالإثم، ونبين ضرورته إستاداً إلى حرية الوجود الماهوي في اختيار أحد الممكنات، ونبذ سائر هذه الممكنات، ثم نبين في التعقيب المفارقة في الشعور بالإثم موقفاً حدياً.

- أما الخاتمة فهي محاولة للإجابة على سؤال أساسي يدور حول "طبيعة الضرورة الوجودية للمواقف الحدية" ظلتها الأربع الأساسية ابتداءً من "إيقاظ الوجود" هو الممكن إلى انكشاف المطلق أو المتعالي، والسبيل إلى تعمق الحالة الإنسانية ثم إيضاح الوجود

- وأخيراً نقدم ثبناً بأهم المصطلحات الفلسفية عند ياسبرر الواردة في البحث.

- أما عن المنهج المستخدم في هذه الدراسة فهو "المنهج

التحليلي التركيبي النفي "لتحليل بصوص الفيلسوف،
ومحاولة قراءتها من جديد في ضوء مفهوم المقارقة،
والمهج "التاريخي المقارن" في تتبع المؤثرات الفلسفية
المختلفة التي تركت أثراً واضحاً على فكر الفيلسوف.

مدخل تمهيدي
حدود المعرفة العلمية والتفلسف عند ياسبرز

جسر ياسبرز Karl Jaspers (١٨٨٣ - ١٩٦٩م) الممثل
الرئيسي للوجودية الألمانية بعد "هايدجر"، وقد طر - وما الفيلسوف
والنزع الإسطية في ألمانيا الحديثة.

يقول عنه بوشسكي في "الفلسفة المعاصرة في أوروبا"
"إنه أحد المفكرين الأوائل الذين نشروا آثاراً ذات نزعة وجودية؛
ولكنه ينفرد عن الآخرين بتصوير منظومة أكثر تماسكاً، وأقرب
إلى الميتافيزيقا".

أما "مايكل دوفرز وبول ريكور" فقد وصفاه بعد تراسيتهما
الموسعة^(١) لمذهبه بقولهما: "إنه أحد سادة الفلسفة المعاصرة"^(٢).
ويبدو للوهلة الأولى أن "ياسبرز" ليس واحداً من أولئك المفكرين
الذين ينتظرون المشكلات لتناولها من الخارج؛ إن الأحداث
الجارية في العالم، والفروض والأفكار، هي قوام تأمله
وموضوعه^(٣). بل يمكن القول بأن لفلسفة ياسبرز صفة
"حضارية" واضحة؛ إذ تتبع من المحنة التي تعانيها الحضارة في
العصر الحديث، وتتخذ من الأزمة الروحية التي يعانيها هذا
العصر دافعاً للخلاص، وأساساً للتفلسف^(٤).

- (١) وهي الدراسة التي تقع تحت عنوان "ياسبرز وفلسفة الوجود".
Jaspers et la Philosophie de l'Existence.
(٢) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، دار الفكر -
دمشق - سنة ١٩٧٥، ص: ٤ - ٥.
(٣) كارل ياسبرز: "مدخل إلى الفلسفة"، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشينطي
مكتبة القاهرة الحديثة، ط ١، ١٩٧٦، ص: ٢٥٠.
(٤) فؤاد كامل عبد العزيز، فلسفة وجوديون، دار المستقبل: ص: ٩٨

أولاً: نرحبكم

كتب ياسبرز سيرة حياته، بل كتب "ذاتية لـ"
الأولى في عام ١٩٤١ بعنوان "حول فلسفتي"، وتركز حول فكره
وأثره، وفي عام ١٩٥١م بعنوان "طريق"
و "عن أهم الشخصيات التي أثرت فيه، وفي عام
١٩٥٢م بعنوان "ذا الفلسفة" عن الفكر والآثار
والشخصيات على

ولد ياسبرز في "والشرف" في ٢٠ فبراير ١٨٧٨م في
لوكير بلجيكا
سينوا في "الساحة الخضراء" في
شهره بلجيكا.

وفي عام ١٩٠١م بدأ دراسته للقانون ليصبح محامياً
وكان يسمع في "الو" لمحاضرات في "و" أن
در "القانون طريقة" "غربية للجدل والمراءاة والمنطقية"
يو "القرائنات" "علم".

وفي عام ١٩٠٢م قرر التخلي عن دراسة القانون
و "نصر" إلى دراسة "لو علم النفس المرضي للدخول في
الجامعي، وبدأ بنشر أبحاث في الأمراض النفسية سنة
١٩٠٩م، وفي نفس العام أصبح طبيباً ثم معيداً متطوعاً في
العيادة النفسية في جامعة هيلينبرج، ورأى أن على الطبيب
النفساني أن يتعلم مع دراسة الطب كيفية التفكير في الواقع

(١) كلر ياسبرز: نهج "ترجمة وتقديم عادل المراء: ص: ٥ - ٦.

الإنسانية لأنه لا يعالج بدءاً؛ بل يعالج الإنسان، وعلى هذا النحو
أدخل الطب في العلوم الإنسانية والعكس صحيح

حصل ياسيرر في عام ١٩١٢م على دكتوراه في التأهيل
لتدريس علم النفس، ثم أصبح محاضراً في الفلسفة بجامعة
هايدلبرج Heidelberg وعُيِّن أستاذاً لعلم النفس في عام ١٩١٦،
ثم أستاذاً للفلسفة في عام ١٩٢٠م^(١).

أما عن الفلاسفة الذين أثروا على فكر "ياسبرز" فقد تأثر
"ياسبرز" بفكر كانت (ت. ١٨٠٤م) فيما يلي :

(١) قبل "ياسبرز" الموقف الإبستمولوجي الكانطي من حيث
نقطة البداية التي ينطلق منها، والنتائج التي ينتهي إليها
مذهبه في المثالية الترانسندنتالية، وتأكيد على عدم إمكان
معرفة الأشياء في ذاتها معرفة نظرية خالصة.

(٢) استخدم "ياسبرز" مصطلحات كانطية ومنها على سبيل
المثال مصطلح "الوعي بوجه عام"، وهو الذي يصف به
أحد ضروب الشامل كما سيأتي بيانه.

(٣) اختلف عن كانت من حيث تقديره لأهمية العقل؛ ففلسفة
كانت النظرية علمية الطابع، أي أنها تتطوى على نظرات
عقلية بالمعنى العلمي للحقيقة التي تكون صادقة أو كاذبة.
وعلى الرغم من أن فلسفة ياسبرز لا تعد فلسفة "لا عقلية"

(١) عبد المنعم الحفني: "الموسوعة الفلسفية"، دار ابن زيدون مكتبة مدبولي.

ط ١ كارل ياسبرز، ص ٥٢١

irrational، فإنها في الوقت نفسه تقلل من شأن الحقيقة العلمية بمعنى أنها تتجاوز تلك الحقيقة إلى ما وراءها حيث المتعالي أو المطلق، فضلاً عن أنها تجعل أكثر الحقائق عمقا هي تلك الحقيقة الوجودية للفرد التي يتعذر معرفتها معرفة عقلية^(١).

(٤) أخذ عن كانط فكرته عن النقاظر^(٢) omies ؛ وذلك في تأكيده على طابع المفارقة في الوجود الفردي بصفة خاصة، وفي الميتافيزيقا بصفة عامة.

(٥) إتفق مع كانط في ضرورة الفصل بين مجالي العلم والميتافيزيقا، مع الاعتراف بضرورة الميتافيزيقا عا عن الحرية الإنسانية؛ إلا أنه خالف كانط عندما رأى أن الميتافيزيقا أكثر من مجرد تسليم من أجل الإيمان؛ فهي ذات

(١) S üller, W.: " C in C porary German, B & Ameri hy, by Blumberg, P. Pub g Comp., Holand, 1 , P. 211-212.

(٢) حصر المباحث الكوزمولوجية - بالعلم أو الكون كما وردت عند الفلاسفة السابقين في مباحث أطلق عليها 'تناقض العقل الخالص' Antinomies of pure، والتناقض في زوج من القضايا يبدو بوضوح أن الأولى تناقض الثانية، ولكن يمكن تقديم برهان صحيح محكم - من الناحية الصورية على كليهما، يسمى إحدى التضييقات 'موضوعاً' is ، والقضية المتناقضة معها تنقض الموضوع 'is' ، ولما كان المنطق يقتضي أن التضييقات المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإن العقل يقع في صراع مع نفسه حين يرى أن من الممكن أن تقدم برهاناً صحيحاً من الناحية المنطقية على الموضوع و - في وقت واحد. وذلك هو ما يسميه 'تضيقة العقل الخالص'

(قارن: محمود فهمي زيدان: كمنط وفلسفة النظرية، دار المعارف، ط٣، الاسكندرية، ١٩٧٩، ص. ٢٨٨).

دلاله رمزية تقوم على قراءة الشعرة - كما سيأتى بيانه -
كما تحمل معنى التحقق الفعلى للحرية فى ضوء خاصيتها
الرمانية^(١).

(٦) كان "ياسبرر" كانطياً عندما أكد على وجود العنصر
الإنسانى فى كل معارفنا عن العالم (عالم الظواهر)، وعندما
أكد أن خبرتنا عن أنفسنا كنزوات حرة خبرة حقيقية لا يمكن
إغفالها^(٢).

- كما تأثر "ياسبرز" بهيجل (ت. ١٨٤١م) وبخاصة فى
تحويل العقل إلى وجود أو الوجود إلى عقل بعد أن أضفى ياسبرز
البعد الإنسانى الملموس على ذلك التحول^(٣).

- وأما عن تأثره بكيركجور (ت. ١٨٥٥م)، فيتضح مما يلى:

(١) حماسه للوجود العينى الإنسانى وتفرد، وإن لم يطرق
الموضوعات التى طرحها كيركجور، وبالطريقة التى لجأ
إليها^(٤).

(٢) تصور "الذاتية" بوصفه تصوراً كلياً، والوعى بالأساس
المتعالى للحرية والذاتية، واعتبار "الذاتية" بحث عن
"الممكنات" أكثر منها تعبيراً عن طبيعة الإنسان.

(١) lich, L., H. "Karl Jaspers' Philosophy as Faith", the Uni. of
sachusettes Press, Amherst, 1975, P. 211.

(٢) Sutton, C. "The Ge Tradition in Philosophy" Weidenfeld
& Nicolson, London, 1974, P. 143

(٣) حسن حنفى: قضايا معاصرة - الجزء الثانى - دار الفكر العربى
١٩٧٦م، ص ٣٧٣.

(٤) كارل ياسبرر "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص. ٤

(٣) اختلف ياسبرز عن كيركجور في تصويره لمفهوم "الو اصل الوجودي" - كما سيأتي بيانه - في سعي الإنسان إلى الداب الحقيفة؛ في حين أن كيركجور أكد على أهمية "الوحدة والتفرد"

(٤) رفض مفهوم كيركجور عن مسيحية الاستشهاد والقرار السلبي بوصفه أعلى إمكانية للذات^(١).

(٥) استخدم مصطلح كيركجور أن "الإنسان موجود" exist، وليس مجرد شيء من أشياء هذا العالم، ومع ذلك فهو يحيا داخل العالم، و "بينه وبين العالم علاقة مركبة"^(٢).

- وأما عن تأثر ياسبرز "بنيتشه (ت. ١٩٠٠م) - ظهر جلياً عندما أقر بأهمية ماركس، ودرسه، وهاجمه، وقد عارض ماركس بشخصية خلقت أثراً لا يُنكر في الفكر المعاصر هي نيتشه، وكان ذلك في كتابيه "نيتشه" ١٩٣٦م، و "نيتشه والمسيحية" ١٩٤٩م^(٣)، بل لا يوجد عمل واحد لياسبرز إلا ويشير فيه إلى نيتشه ويجعله من أ - الحضارة الأوروبية، وأحد ممثلي المثالية الألمانية مثل فيشته، وهيجل، وشلنج، ويستشهد بأقواله في المرض وطرق العلاج، كما يستشهد بثورته على تصور القرن التاسع عشر لعلم الإنسان، وحال الفلسفة الأكاديمية وتبنيها مناهج العلوم الطبيعية، وبعدها عن الحياة، ويتخذ من ذلك حجة لمهاجمة المطلب العلمي

(١) lich, L., H "Karl J rs ...", P 211 - 212

(٢) Sutton, C "The Ge Tradition " P 146

(٣) كارل ياسبرز "مدخل إلى الفلسفة". ص ٢٦

ذاته. كما قارنه "بجيتة"، وجعل كليهما نموذج الإنسان الحديث؛ بل إنه يؤرخ العصور بظهور نيتشه^(١)

وعلى الرغم من ذلك، فقد اختلف ياسبرز في تصويره للإنسان، عن نيتشه؛ ذلك أن نيتشه يقيس الإنسان كما هو في مقابل الإنسان الأعلى *bermensch*، ولا يشك في مجيء الإنسان الأعلى، وهو عنده مثل "الأسد" يخلق بناء على إرلاته الخاصة، وهو مثل "الطفل" في كونه بداية جديدة، وهو "يجاوز" الإنسان، كما أنه مجرد جسر بين الإنسان الإنسان الأعلى، والإنسان تمهيد للطريق المؤدى إلى الإنسان الأعلى؛ أما "ياسبرز" فيرى أن أهداف الإنسان يجب ألا تتجاوز ممكناته، فالإنسان هو ما يمكن أن يعرفه عن نفسه من طبيعة نفسية وفيزيائية، ولا يمكنه الفرار من و... عن الوجود الماهوي الممكن - كما سيأتي بيانه تفصيلاً - يمكننا معرفة، وإثما يمكننا فقط "إيضاحه"^(٢).

كما تأثر "ياسبرز" بهلثاي Dil (ت. ١٩١١م)، حيث أخذ "علم النفس الوصفي والتحليلي" الذي سماه ياسبرز فيما بعد علم النفس القائم على الفهم، واعتبر الإنسان لا يتجزأ، ورفض علم النفس الذي كان سائداً في القرن التاسع عشر الذي رفضه معظم الفلاسفة المعاصرين ومنهم برنتانو، وهرزل، وبرجسون، وميرلوبونتي، وسارتر، كما رفض بقايا علم النفس العقلي عند فولف

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ج ٢، ص: ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢) "ch, L., H... 1J", P 228

وتأثر "ياسبرز" بـماكس فيبر Weber (ت. ١٩٢٠م) في إدخال الأبنية الاجتماعية والدينية في تفسير الواقع الإنساني، ولقد خلد ياسبرز ذكراه في مقالين له في عامي ١٩٢٦م و ١٩٣٢م، وظل متشبعاً بروح فيبر وأفكاره السياسية، وأصبح كلاهما داعياً للغرب كما اتضح في الفكر السياسي لياسبرز فيما بعد.

- أما عن هسرل Husserl (ت. ١٩٣٨م) فقد أثر على ياسبرز في أمرين:

(١) فكرته عن علم النفس الوصفي الذي سماه فيما بعد "الفينومينولوجيا"، وقد رفضها بعد ذلك عندما تحولت إلى نظرية في الوجود، كما استخدم "ياسبرز" الفينومينولوجيا منهجاً للبحث وليس مذهباً فلسفياً بعد أن درس وقائع المريض وكأنها "تجارب حية" في شعوره^(٢).

(٢) فكرته عن "الشامل" Das Umgreifende التي تحدث عنها لأول مرة في محاضرات^(٣) ما ١٩٢٥م في جامعة جرونينج بهولندا، وبيّن به أن الحقيقة ليست من جانب "الذات" وحدها كما يرى المثاليون، وليست من جانب "الموضوع" وحده كما يرى الواقعيون، بل هي وحدة الذات والموضوع في الشامل كما سيرد بيانه تفصيلاً في الفصل التالي.

(١) حسن حنفي: قضايا معاصرة، ص: ٣٦٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٥٩.

ولقد حاول هسرل هذه المحاولة من قبل عندما تناول
"القصد" المتبادل الذي يتحقق فيه وحدة الذات Cogito والموضوع
Cogitatum ففعل المعرفة noese، وموضوع المعرفة noem
كلاهما وجهان لشيء واحد وهو الشعور^(١).

كما تأثر "ياسبرز" بمعاصره "ريكرت" الذي خلف فندلاند
في كرسى الفلسفة ١٩١٦م، وظل زميلاً لياسبرز حتى عام
١٩٣٦م. فقد أراد "ريكرت" تحويل الفلسفة إلى علم شامل دقيق،
وقام بمحاولة في ذلك في دراسته عن مذاهب القيم، واستفاد
ياسبرز من ذلك مبدئين:

الأول: أ - المعرفة العلمية للبحث الفلسفى (مع أن العلم عند
ياسبرز يحتاج إلى أساس فلسفى أو روحى).

الثانى: وجود نوع من الفكر ليس له شمول العلم وضرورته؛
ولكنه قائم على التجربة الباطنية.

أراد "ياسبرز" فى ضوء هذين المبدئين - فكر علمى
قائم على النشاط الداخلى للنفس؛ أى - معرفة واعية بذاتها
حتى يصبح هذا العلم "يضاح الوجود"^(٢).

- أما عن مارتن هايدجر (ت. ١٩٧٦م) فقد تأثر به
ياسبرز تأثراً بالغاً يتضح فيما يلى :

(١) إن كلاً من هايدجر وياسبرز يتجاوز الوجود الإنسانى؛
يتجاوز "هايدجر" أفقياً نحو إقامة علم الوجود أو

(١) المرجع السابق ص ٣٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٦٢ - ٣٦٣.

الأنطولوجيا، ويتجاوز "ياسبرز" رأسياً متجهاً نحو الله أو المطلق أو المتعالى بتعبير ياسبرز الذي هو أصل وجود الأنا^(١).

(٢) يختلف كل من هايدجر وياسبرز حول معنى مصطلح الأنية Dasein، وهي تعنى فى لغتها الأصلية الوجود أو الموجود؛ ولكن هايدجر يقصد بها معنى مزدوجاً: "الموجود العينى" الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود، وكيونة الوجود الإنسانى التى يُنظر إليها من خلال تلك الموجود العينى؛ فهى "الوجود - هناك" المؤسس للوجود الإنسانى بوصفها تأسيساً للحقيقة، وماهيتها أنها فهم للوجود، وفهم لذاتها^(٢). أما "ياسبرز" فهو يستخدم هذا المصطلح ليعنى به الوجود التجريبي كمعطى موضوعي. أما المعنى الوجودي للأنية عند هايدجر فهو يقترب إلى حد بعيد من مفهوم ياسبرز عن مصطلح الوجود الماهوي كما سيرد بيانه تفصيلاً.

(٣) تجاوز "هايدجر" مجال الفلسفة الوجودية فى صياغته للأنطولوجيا؛ فحاول أن يتجاوز الوجود الإنسانى المفرد إلى الوجود من ... هو كذلك بالمعنى الأرسطى، ورفض أن تسمى فلسفته "فلسفة وجودية"؛ أما ياسبرز فقد أحجم عن تناول الفلسفة فى صورة مذهب فكرى مطلق على ذاته إستناداً إلى أن للفلسف كما يراه تجربة فردية حية، أى أنه تخلص عن أى

(١) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ٩٨.

(٢) قارن: الوجود الحقيقى عند مارتن هايدجر - أطروحة دكتوراه لكاتبة السطور - تحت الطبع.

• علمی فی مجال نو د اسلامی (۱۶).

(۱) **اختلف** • **هایجر و یاسیز** حول فکرة "تواصل"
یاسیز نو و **دینالاکتر** • **بتعبیر هایجر**
و مشترک ترکیب و دین لسانی لایه و
و الحقیقی • **خلال تصمیم و القرار**
الناجین • **الفر** • **یاسیز** • **قوی لن** • **الکذات**
تفصل • **اصل نو** • **خر**
و قصیده (۱۶)

• **الهدف القهقی لکل منسها** • **مذهب**
هایجر نظری فی **الأول** • **تکسیر**
علم • **د لو الأطولو** • **قیم السو** • **معنی** • **د**
و • **یاسیز** • **بصل** • **الصلی**
يمكن لن • **محل الفین** • **القلمی**
سوی بیانه • **مذهب بصل نو**
القلمی و الفزو • **نور المطلق نو الفصلى فی**
مطلق (۱۶)

(ثانیاً)

یاسیز • **لؤل** • **فی علم النفس فی علم ۱۹۱۲**
بمنوان • **علم النفس المرضی العام** • **و ألفت به در** • **للأمراض**
النفسية إلى در • **و** • **نفسية**

في سبب عنها هذه المذاهب^١

ويبدو أن "ياسبرز" لم يكن يُعنى بالأحداث السياسية والاجتماعية حتى اندلعت الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤م فظهرت بصورة واضحة آثاراً عميقة في المسائل الفلسفية وريحية والاجتماعية من أثر بالغ في حياة الإنسان، وأدرك أهمية الفلسفة، وأن دراسته للنفس هي بمثابة "إعداد" للخطوط العامة لإيضاح الوجود^(٢)، وظهر أثر ذلك جلياً في كتابه "علم نفس تصورات العالم"^(٣) في عام ١٩١٩م حاول فيه تفسير المذاهب الفلسفية تفسيراً نفسياً، وبذلك انتقل من علم النفس إلى الفلسفة، وبدأ التركيز على الإنسان، ولا سيما الفرد ومسئوليته في اتخاذ القرار، كما ذهب إلى أن مهمة الفلسفة هي البحث عن "الوجود الحقيقي" authenticity الذي يحمل رسالة إلى العالم.

وكانت هذه الأفكار أشبه برافد يدعم على المستوى النظري ما جاء في كتابه "علم النفس المرضي العام"^(٤) وظهر تحول "ياسبرز" العميق إلى الفلسفة في مؤلفه الفلسفي "فلسفة Philosophie" الذي نشر في عامي ١٩٣١، ١٩٣٢م، "يسرني أن أظرف ما بعد الحرب العالمية الأولى التفكير في مصير الإنسان ووضع في العالم، والمواقف الحدية Grenz Situationen التي لا يستطيع الاتصال منها، وهي موضوع بحثنا هذا، فضلاً عن إلقاء الضوء على العلاقة بين هذه المواقف الحدية والوجود الحقيقي للذات الإنسانية مع

(١) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ٩٦.

(٢) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٨.

(٣) "Psychologie der Weltanschauungen".

(٤) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٩.

ما في ذلك من مفارقة!

أما عن الجزء الأول من كتابه فهو يتناول الاتجاه الفلسفي إلى العالم ويحاول بيان حدود المعرفة الإنسانية والعلم على السواء، ويرفض اعتبار العالم واحداً كما تريد المعرفة العلمية، ويؤكد وجود مستويات في العالم (المادة - الحياة - النفس - الروح).

ولما عن الجزء الثاني فتناول فيه الفلسفة إنارة الوجود، وبذلك ل يبرز محور " من العالم الخارجي إلى الوجود الإنساني، وهو وجود " م على مقولات وجودية ثلاث^(١) هي الحرية والتواصل، والتاريخية، والحرية لا تحتاج إلى تعريف، فهي مر " للوجود " ، والتواصل يسمح للوجود بالانفتاح على الآخرين، والتاريخية هي التي تحدد الوجود الإنساني في مو للموقف ليس مجرد و د في المكان؛ بل هو و د في الزمان؛ أي مو " في الزمان، وهي أربعة مو " حدية. - د ذكره تفصيلاً - الموت والألم والصرا والشعور بالإثم، تناول في هذا الكتاب موضوعات الحرية وخلق "ات بالذات، والحب، مما أطلق عليه فيما بعد فلسفة الوجود" وقد إحتواها الجزء الثاني من كتابه "فلسفة"، وعنوانه "إيضاح الو د".

أما الجزء الثالث والأخير من الكتاب فيتناول "الميتافيزيقا"، وهي عنده دراسة "العلو"، وانفتاح الوجود

(١) المرجع نفسه، ص. ٨ - ٩

الإنسانى من خلال الإيمان الفلسفى إلى "المطلق" الذى يفسر كل شئ، ويتجه نحو الإنسان بالتحدى أو الاستسلام، بالسقوط أو بالصعود، بقانون النهار أو هوى الليل، بوفرة الكثير أو بالواجد، ولكن الوصول إلى المطلق يستلزم فك الرموز أو حل ألغاز (شفرات) لغة سرية غامضة إذا فقدت اللغة المباشرة، وثمة رموز الدين والأساطير والتأمل الفلسفى، والإخفاق والصدفة، وخيبة الأمل. وياسبرز فى هذه الأجزاء الثلاثة يحاول أن ينتقل من العالم الخارجى إلى العالم الداخلى ثم العلوى وهذا الانتقال الثلاثى يمثل مراحل "العلو" Transzende وهو موضوع الميتافيزيقا^(١).

كما نشر فى عام ١٩٣١م كتاب "الوضع الروحى لعصرنا"^(٢) حيث قام بتشخيص أدواء العالم المعاصرة، وأعيدت طباعته للمرة الخامسة فى عام ١٩٣٣م، كما نشر فى عام ١٩٣٢م كتاب: "ماكس فيبر"، الروح الألمانية فى الفكر السياسى وفى البحث وفى الفلسفة".

ونشر عام ١٩٣٥م خمس محاضرات بعنوان "العقل والوجود" وسعى فيها إلى الجمع بين كانط وكيركجور فى فلسفة واحدة، وهى ذات المحاولة التى بذلها فى الجزء الثانى من كتاب "فلسفة". وفى عام ١٩٣٦م نشر كتاب "تيسه: مدخل لفهم نشاطه الفلسفى"، وأعاد هذا البحث فى عام ١٩٤٦ بعنوان "تيسه والمسيحية"^(٣). وفى عام ١٩٣٨م نشر ثلاث محاضرات بعنوان

(١) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل الموا، ص: ٩ - ١٠.

(٢) "Die geistige Situation der Zeit"

(٣) جدير بالذكر أن جين هيرش Hersch J هى إحدى تلميذات ياسبرز

فلسفه الوجود^(١) وفيها يتجلى معنى العلو الذي هو موضوع
الميتافيزيقا^(٢)

وفي عام ١٩٤٦م نشر فكرة الجامعة رداً على إبعاده عن
الجامعة في عهد الرايخ.

وفي عام ١٩٣٧م نشر كتاب "ديكارت والفلسفة" أما في
عام ١٩٣٨م فقد نشر "الإيمان الفلسفي"^(٣)، ويؤلف كتابه عن "الحقيقة
والرمز" الجزء الأول من كتاب بعنوان "المنطق الفلسفي"، وقد
نشره في عام ١٩٤٧م، ونشر في العام التالي "الشعور الألماني
بالذنب"^(٤)، و"المجال الأبدي للفلسفة" سنة ١٩٤٨م، و"أصل
التاريخ وغايته"^(٥) سنة ١٩٤٩، و"الطريق إلى الحكمة" في عام
١٩٥٠، و"مستقبل الإنسانية" سنة ١٩٥٧، ومن المؤلفات المتأخرة
الكبيرة التي نشرها الفيلسوف كتاب "الفلاسفة العظام" ويقع في
ثلاثة أجزاء في عام ١٩٥٧م، أما المؤلفات المتأخرة الصغيرة

وقد قامت بترجمة عدد من مؤلفاته إلى الفرنسية بالاشتراك مع هولين نيف
Naef وهي المدخل إلى الفلسفة، وجريمة الألمان، ونيتشه
والمسيحية، والإيمان الفلسفي، ولهيرش في تلك مقال بعنوان: كارل
ياسبرز: نشاطه الفكري من مؤلفاته.

Philosophie

(١)

(٢) المرجع ص: ١٠.

osophche Glaube.

(٣)

Schuld F e.

(٤)

ويدور حول اضطهاد اليهود متملاً التجربة من خلال عذاب زوجته
اليهودية الأصل.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte

(٥)

التي نشرها فيها بحثه سنة ١٩٥٧ وعنوانه "القبلية الدرية ومصير الإنسان"، وكتابه "مدخل إلى الفلسفة"^(١)، وكتاب "الإطلاع على النهج الفلسفي" الذي نشر في عام ١٩٦٤م ونشرت ترجمته الفرنسية في عام ١٩٦٦م، كما ترجم إلى العربية في عام ١٩٧٥م^(٢).

(ثالثاً): أسلوبه ومنهجه:

حاول "ياسبرز" أن يمزج بين علم النفس والتجربة الوجودية في مزيج فريد، حيث ألزم من يتصدى للعلاج النفسي أن ينظر إلى الشخصية الإنسانية بأسرها، ويعتمد على "التواصل الوجودي" بين المريض والطبيب؛ فيكشف الطبيب عن معلوماته للمريض، ويخاطب إرادته، ويحاول أن "يضيء وجوده"؛ أي أن يدخل البناء النفسي في شخصيته لإرجاع هذه الشخصية كلها إلى الحياة السوية^(٣).

ومن ناحية أخرى، حاول ياسبرز أن يقوم بمهمة "إيضاح الوجود" فيخضع تجربته الوجودية في البحث عن الحقيقة للعقل الذي ينظم، ويشرح مستهدفاً في ذلك الوضوح والدقة والتسويق، فنراه يسمي أحد مؤلفاته - كما سبق بيانه - "العقل والوجود"، ويجمع في هذا الكتاب بين المنطق الصارم، والتحليل الدقيق، والإيمان العميق، والعاطفة المشبوبة فيما يسميه "بالتواصل" بين ذات وأخرى، أو بين حرية وصنوها، فهو يعتقد

(١) كتاب "مدخل إلى الفلسفة" مجموعة أحاديث أُنِيت من إذاعة بازل بسويسرا كخلاصة مسيرة لفلسفه ياسبرز في عام ١٩٤٩م.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٠

(٣) كارل ياسبرز: "الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ٧

أن "فلسفته" دعوة لكي يحيا الإنسان وجوده الخاص، وهو الموضوع الأساسي الذي يدور حوله بحثنا^(١).

والمهج عند ياسبرز - بناء على ما سبق - يقوم على الشك، واكتشاف ووصف وتحليل الخبرات (وخربرات ياسبرز نفسه)، ومنها يستخلص تعميماته الفلسفية كمصدر للمعلومات وحيد عن الواقع^(٢).

يقول ياسبرز:

"... هذه النواقع الثلاثة: اللامشة التي تقود إلى المعرفة، والشك المؤدى إلى اليقين، والسخط (عن العلم) المؤدى إلى الذات ... تبقى فعالة فقط إذا ما تحقق للتواصل بين النوات الإنسانية"^(٣).

ويصف ياسبرز تفكيره بأنه يبدأ وينتهي "بالذاتية" طالما أن الوعي - كما رآه كانط - يتكون في جزء منه من التفسيرات والتأويلات التي نضيفها على الواقع.

وعلى الرغم من أن النتائج التي ينتهي إليها لا تكون فسي مجموعها أنطولوجيا عامة - كما هي الحال عند هايدجر مثلاً - إلا أنها نتائج ينفرد بها، ويصبح التحقق منها أمراً ممكناً ما دامت تتبادل الذوات الخبرات وتقارنها بعضها ببعض الآخر، وهو في ذلك يقتفى أثر كيركجور، ويقتصر وصفه على الخبرات المعيشة

(١) فؤاد كامل: "فلسفة وجونيون"، ص: ١٠١.

(٢) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية: مادة: كارل ياسبرز، ص: ٥٢١.

(٣) Jaspers, K "Way to Wisdom - An Introduction to Philosophy".
by ph im, New Haven and London, Yale Uni
U.S.A., 1954, p. 24 - 25.

التي هي تجارب من نوع الحب والقلق والأمل واليأس، ويتوجه
بفلسفه نحو كشف معانيها الأنطولوجية^(١).

(رابعاً): موقفه السياسي وتكريمه:

قاوم "ياسبرز" الطغيان النازي في ألمانيا؛ فكان يدعو
في الأعوام الأولى من سيطرة النظام الاشتراكي الوطني في
ألمانيا إلى تدخل الدول الغربية لإنقاذ ألمانيا من الديكتاتورية
وحكم الطغيان، وسرعان ما فصل من وظيفته^(٢) في الجامعة
في عام ١٩٣٧م بسبب هذه الدعوة، ولما تم انتصار الحلفاء
عين في عام ١٩٤٥م عميداً لجامعة هايدلبرج، ولم تساعده
صحته على مواصلة العمل، وظل محتفظاً بكرسي الأستاذية،
وفي عام ١٩٤٨م قبل الدعوة لشغل منصب أستاذ الفلسفة في
جامعة (بال) بسويسرا^(٣) وقد منح في عام ١٩٤٧م جائزة جيته
من فرانكفورت، ومنح في عام ١٩٥٧م جائزة السلام للمكتبة
الألمانية، وجائزة إراسم Erasmus، كما منح في عام ١٩٦٢م
جائزة مؤسسة أولدنبرج، وتوفي في عام ١٩٦٩م^(٤).

(خامساً): مو · من المعرفة العلمية:

ذهب "ياسبرز" إلى أن الإنسان من حيث هو واقع تجريبي
في العالم موضوع يمكن للمرء أن يعرفه، وأن جميع الطرق التي

(١) عبد المنعم الحنفي: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٢١.

(٢) أقصت الحكومة النازية ياسبرز عن التدريس بالجامعة في عام ١٩٣٧م
بدعوى أن زوجته (أخت أرنست ماير) يهودية، ولم يعد إلى الجامعة
إلا بعد انتصار الحلفاء في عام ١٩٤٥م.

(٣) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ٩٦.

(٤) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ترجمة وتقديم عادل العوا، ص: ١١.

تسلّكها المعرفة تمكّن من إمتلاك شئ من الإنسان، شئ من واقعته،
ولكنها لا تملكه أبداً في مجموعته، ولما كانت هذه النظريات العلمية
من هذا الضرب تسعى لمعرفة مطلقة بالإنسان ككلية، فإنها لا تتقدّم
الإنسان الحقيقي (١).

يقول ياسبرز في هذا الصدد:

... المعرفة العلمية للموضوعات ليست معرفة
للوجود؛ إنها معرفة جزئية تهتم بالموضوعات
المحددة وليس بالوجود ذاته ... فهي تؤدي إلى معرفة
قاصرة، لأنها لا تتناول الوجود ذاته ... إن المعرفة
العلمية لا تمدنا بأية أهداف للحياة، ولا تؤسس قيماً
مشروعة، وهي من ثم لا ترشدنا ... والعلم لا يقدم
بدوره أية إجابة على السؤال عن معناه الخاص، إن
وجود العلم يعتمد على توافق لا ينهض أي دليل علمي
على صدقها ومشروعيتها، ومع ذلك فالعلوم ... تؤدي
إلى معرفة ضرورية تجعلنا وجهاً لوجه مع المضمون
الواقعي للأشياء، فالعلوم وحدها تعلمنا كيف نعرف
بوضوح الطريقة التي تكون عليها الأشياء، وإذا لم
تتوفر لدى الفيلسوف أية معرفة عن العلوم الحالية،
فإنه يظل تنقصه المعرفة الواضحة عن العالم مثله في
ذلك مثل الإنسان فاقد البصر. فالحياة بأسلوب فلسفي
لا تتفصل عن موقف العقل الذي يؤكد على أهمية

(١) كارل ياسبرز: "مدخل إلى الفلسفة، ترجمة وتقديم محمد فتحي الشنيطي،

العلم نونما تحفظ^(١)

يتضح لنا من النص السابق أن العلم يحقق الوضوح للمعرفة الموضوعية؛ ولكنه لا يحقق الوحدة والشمولية التي يطمح إليها العقل؛ فالعلوم تجريبية، وليس على الفيلسوف أن يمدّها بالحدود العملية، وإنما يقتصر على أن يضع المبادئ النهائية، وما يمكن لهذه الحدود أن تحققه في مجالاتها الخاصة هو دائماً مفتوح وبلا تعريف.

كما يتضح من النص أن "العلم" هو الأساس الضروري والمرحلة الأولى "للفلسفة"، ولكنه قاصر عن تحقيق الوحدة والشمول التي ينشدها العقل؛ فالعلم يهتم بالموجودات المحدودة، والفيلسوف يبدأ بالعلم لينتهي إلى ما يخالف حدوده مدركاً أنه لا يمكن أن يفكر في الموجود المطلق ولا أن يتخلى عن إرادة التفكير فيه؛ إذ أنه مجبر على التأمل^(٢).

إن الفلسفة لا تتشبه شيئاً إلى المعرفة الموضوعية للعلم. وتبدأ بوجود الفيلسوف بما هو عليه، وليس بما يعرفه؛ فهو يتحقق ويتواصل ليس مع المعرفة وإنما مع ذاته. ويبدو أن الفلسفة تترك عجز العلم عن تحقيق الوحدة والشمول، وذلك لأن العالم في علوه: الوجود في ذاته^(٣) يلج إليه المفكر عن طريق علوه

J , K.: "Philosophy of Existence" P 10 - 11

(١)

Blackham, H.J: Six Existentialist Thinkers, Routledge & K Paul, London, Great Britain 1961, p 46 - 47

(٢)

Being - in - itself.

(٣)

الخاص: وجود - الذات^(١) على العالم التجريبي أو الوجود - هناك^(٢).

والمفكر أو الفيلسوف يشترك في هذه المتجالات الثلاثة للوجود، وبذلك فقط يحقق الوحدة والشمول أو ما ينشده العقل^(٣).

يمكننا أن نستخلص من موقف ياسبرز من العلم ما يلي:
(أولاً): أن العلم ليس شكلاً نهائياً للمعرفة، لأنه يستبعد الملاحظ، فضلاً عن أنه يحفل بالفروض التي لم تخضع بعد للتمحيص، كما أن الاعتماد على صورة واحدة في البحث لا يمكن أن يعطينا الصورة الكاملة عن العالم^(٤).

(ثانياً): أن "ياسبرز" قد حاول أن يقدم معنى خاصاً للوجود في ضوء "العقل"، ولا يمكن أن يتم ذلك عن طريق التفكير الموضوعي؛ لأن الوجود ليس موضوعاً خارجياً ولكنه موضوع متعال Transcendent "والعقل"^(٥) عند ياسبرز هو الذي ينهانا عن أن نحبس أنفسنا في حدود الخطط الضيقة، وهو الذي يجبرنا على أن نذهب أبعد من ذلك حيث نوضع المعرفة في ضوء التفكير المتعالي. والأمر الهام في هذا الصدد أن ياسبرز يهاجم ذلك التهوين من شأن العقل الذي يبغى البعض من ورائه القضاء

Being - If. (١)

Being - there. (٢)

Ibid, P. 47 (٣)

عبد المنعم الحفني: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٢١. (٤)

Flew, A. Adictionary of Philosophy, Pan Books in association with the Macmillan Press, 3 rd Print, England. 1981. p 171 (٥)

على العقل؛ والعقل عند ياسبرز لا يفصر على مجرد الفهم إليه شفاف ومحاط بالأسرار في نفس الوقت، وهو قادر على أن يتخطى حدوده في صوء المطالب العميقة التي يعرضها التفكير المتعالى الذي هو شرط لكل حقيقة^(١).

(ثالثاً): أن الإنسان عند ياسبرز يمكن تناوله من زاويتين: زاوية البحث العلمي، وزاوية الحرية؛ ففي الأولى يكون الإنسان موضوعاً خاضعاً للمنهج العلمي، ويكون في الثانية واقعاً يتأبى على هذا المنهج، ويفلت من مقاييسه، فنكون على وعى بحريتنا حين نتخذ القرارات إزاء "المواقف" التي نواجهها^(٢).

(٣)

ذهب ياسبرز إلى أن الفلسفة في القرنين التاسع عشر والعشرين قد اهتمت بالإنسان في موقفه المتعين الفيزيائي والتاريخي

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٦ - ٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص: ١٥.

(٣) يفضل "ياسبرز" استخدام الفعل "يتفلسف" Philosophieren - philosophizing بدلاً من كلمة "Philosophie"، وهو بهذا الاستخدام يؤكد على أن الفلسفة نشاط وحركة للتفكير لا تعبر نهائياً ولا تؤدي إلى مجموعة من المذاهب أو لنظريات أو المفاهيم؛ فالتفلسف عملية من عمليات التفكير تعبر عن فعل دلالي يعنى فيه المفكر وعياً حقيقياً ذاته ولواقع عن طريق اللو على كل ما هو موضوعي.

(C.P.Jaspers, K.: "Philosophy of Existence" with an Introduction by F. Grabau p.

ومن ناحية أخرى يخالف ياسبرز - باستخدامه مصطلح التفلسف - هايدجر مخالفة صريحة؛ حيث أراد هايدجر أن يؤسس أنطولوجيا أو علم الوجود عن طريق تحليل التركيبات الوجودية للأنية، أما ياسبرز فهو يرفض أن ترتبط الفلسفة بمذهب عام منهجي، ويعنى بالتفلسف تأمل تجربة شخصية مباشرة لا معرفة نظرية عامة.

(قارن: ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢٣٥).

والاجتماعى والشخصى، وأنها قد ابتعدت عن فهمها الحيوى؛
فحاولت أن تحاكي العلوم بدلاً من أن توضحها أو تفسرها؛ فو
النظريات عن الإنسان يوصفه موضوعاً مثله فى ذلك مثل الأشياء
الأخرى؛ إنه مجرد موضوع يمكن تناوله بنفس طريقة البحث
الموضوعى. كما ذهب ياسبرز إلى أن الوجودية بمثابة "رد فعل"
للفلاسفة العلمى الزائف، وأن مصطلح الوجود الماهوى Existenz -
الذى غنى به ياسبرز غاية بالغة - إنما يجذب الانتباه إلى الموقف
الإنسانى العيى الذى ينطلق منه الفكر الفلسفى^(١).

يقول ياسبرز:

"... الفلسفة لا يمكن أن تنطلق من الطرق العلمية
للتفكير أو من المعرفة العلمية وحدها، إن الفلسفة تتطلب
تفكيراً مختلفاً إنه تفكير يوقظنى ويصاننى بذاتى،
ويحولنى..."^(٢).

ويميز ياسبرز بين المعرفة والتفكير فى موضع آخر قائلاً:
"... المعرفة تسمح لنا، بفضل تطبيقها التكنيكى أن
نمارس نشاطنا فى العالم الخارجى، واللامعرفة تتيح
نشاطاً داخلياً به يتحول المرء ذاته. هناك تتجلى قدرة
فكر مختلف وأعمق، قدرة لم تعد منفصلة ومنصبة
على موضوع؛ بل هى فى أعماق أعماق الذات.... إن
وضوح الفهم يتيح وضوح الحسود، ويولد بذلك
النبضات الصميمة التى تتمثل فى التفكير والعمل فى

Ibid, P VI VII

(١)

Ibid. p 12

(٢)

«يعنى الداخلى والفعل الخارجى»^(١)

كما يميز ياسبرز بين كل من الفلسفة والعلم والدين، فالفلسفة تختلف عنهما ومع ذلك ترتبط بكل منهما؛ فهي تحصل من العلم على المعرفة التقليدية، والواقعية، والموضوعية، وتعتمد من الدين فكرة العلو، ويبدو أن الفلسفة - كما يرى ياسبرز - تدرك حقيقة الوجود من وراء حدود المعرفة والإيمان الدينى^(٢)، فهي تستمد خصائصها الفريدة من أن الإنسان ينجزها بوصفها "وجوداً ماهوياً حقيقياً" Existenz^(٣)، ويمكن اعتبار تفلسف المفكر - من وجهة نظر ياسبرز - توضيحاً أو تفسيراً للوجود الماهوى الحقيقى، فضلاً عن أن التفلسف تعبير عن ذلك اللقاء الحميم مع الوجود الباطنى، وهذا التعبير يتخذ اتجاهين: تأمل حول طبيعة المعرفة الموضوعية وحدودها، ويسميه ياسبرز "التوجه نحو العالم World Orientation، والتفكير المتعالى الذى يعبر فيه الوجود عن نفسه، وهو ما يسميه ياسبرز - بالميتافيزيقا"^(٤).

ويعنى ذلك أن "التفلسف" عند ياسبرز يتخذ لنفسه مهمة توضيح طبيعة العلم وبيان حدود تطبيقاته، وهو بذلك يعنى أن الفلسفة تعلو على العلم، وتبرهن فى الوقت نفسه على وجود مصدر آخر: "منه التفلسف يسميه ياسبرز "بالعلو" Tr zendenz - Transcendence، ويمكن للإنسان إدراك هذا

(١) ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٢٢.

(٢) Jaspers, K.: "Philosophy of Existence". p. XV.

(٣) Ibid, P

(٤) Ibid.

العلو بالتفكير فيما وراء حدود المعرفة العلمية، مما يشير في النهاية إلى أن كلاً من الفكر والواقع هما أكثر مما يمكن أن نعرفه عنهما بطريقة موضوعية. والأمر الهام أنه بدون ذلك العلو، تتحسر الفلسفة وتذوى وتموت، كما ينهار الواقع، ويصبح مجرد تعبير عن موضوعات طبيعية محددة تعمل وفق القوانين الموضوعية^(١). ويبين "ياسبرز" العلاقة بين "التفلسف" والانفتاح على الممكنات قائلاً:

"... فكيف يسع المرء أن . . . الاستقلال الفلسفي الممكن في أيامنا ... ؟ أن نتعمق البحث الفلسفي في حركته، أن تناضل من أجل الحقيقة، ومن أجل معنى الإنسان في تواصل غير مشروط، أن نفتح أنرعنا لكل الممكنات، وفي عين الوقت لتعمق حالتنا كفرد جزئي: تاريخي الخاص، هذا الأصل الذي هو أصلي، ما فعلته إلى الآن، وأن نكون مسئولاً عما كُنْته، وما أصبحته، وما تقبلته كهيئة. ألا تكف البتة عن أن لنمو وتطور خلال تاريخي الخاص بغية أن أنضم إلى تاريخ الحالة الإنسانية في جملتها، وأن أغدو بهذا مواطناً عالمياً"^(٢).

كما يبين في موضع آخر العلاقة بين التفلسف والانفتاح على المطلق قائلاً:

"... أن نتفلسف هو أن نعرف التواضع العميق الذي تفرضه حدود معرفة علمية ممكنة، هو أن نفتح انفتاحاً

P. XIII, XIV

(١)

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٠٨ - ٢٠٩.

تماماً للمطلق الذى ينكشف لنا فيما وراء هذا العالم^(١)...
ولو شاء أن يجعل الإنسان لحياته معنى فلسفياً، فعليه أن
يبنى بقواه الخاصة ما لا يعطيه إياه العالم المحيط به...
لأن التفلسف معناه أن يتخذ الإنسان قراره بأن يجعل تبع
للحياة ينبثق من جديد من ذاته، وأن يعثر على طريق
ضميره الباطن، وأن يعين ذاته بفعل وثيق، وفى حدود
ما تستطيع قواه^(٢)...

ويؤكد "ياسبرز" على العلاقة الوثيقة بين المعنى الفلسفى
للحياة والعودة إلى الباطن قائلاً:

"... إن ما تتجزه الأديان بالطقوس والصلوات،
يتحقق بطريقة مماثلة فى المجال الفلسفى، فى
المجهود الإرادى للتعمق، "وبالعودة إلى الباطن" حتى
الوصول إلى الموجود بالذات. ويتبعى أن يحدث هذا
خلال فترات أو لحظات لا ننشغل فيها بأن نتابع فى
العالم غايات تنتمى للعالم، ومع ذلك لا نلبث عندهما
خاويين للوقاض؛ بل على العكس نلمس ما هو
جوهرى على النقطة، سواء أكان ذلك فى بداية النهار
لم عند نهائيه، أو فى لحظات ضائعة^(٣)..."

إن التفلسف - عند ياسبرز - هو أن نتعلم كيف نحيا وأن
نعرف كيف نموت، فالحياة الإنسانية المتناهية فى الزمان مجرد

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٢ - ٢١٣.

(٣) المرجع نفسه، ص: ٢١٤ - ٢١٥.

"تجربة"، وعلينا في هذه التجربة أن نحيا في يقين "العلو"؛ فهو وحده الذى يجعل هذه الحياة المثيرة للتساؤل خيرة، وهو وحده الذى يجعل هذا العالم جميلاً، ويحول الوجود الإنسانى نفسه إلى "إنجاز" (١).

(سابعاً): الهدف من التفلسف:

يقول ياسبرز في مقدمة كتابه "فلسفة":

"... معنى التفلسف يكمن في "فكر الفرد" أو "الفكر المتفرد"، وهو من حيث هو كذلك لا يمكن التعبير عنه؛ إنه بمثابة الوعي أو إدراك الوجود فى ذاته".

ويعنى ذلك أن فلسفة ياسبرز إنما هو الكشف عن الواقع الحقيقى، وهو يهتم بالوجود الحقيقى للذات الإنسانية - وهو ما وقع عليه اختيارنا موضوعاً للبحث - من حيث إن تحقق الذات - Self Realization - يعد مطلباً أساسياً لإدراك الواقع الحقيقى (٢)؛ فالفلسفة فى رأى ياسبرز ترمى إلى إدراك الحقيقة الأصلية أو هى حسب تعبيره ترمى إلى الحصول على الحقيقة بالطريقة التى أسلاك بها تجاه نفسى حين أفكر، أى بسلوكى الباطنى (٣).

وتتبقى الحياة الفلسفية عندما يشعر الفرد بأنه يحيا فى

(١) Jaspers, K. "Way to: Wisdom", p. 125 - 126.

(٢) Latzel, E. "The Concept of 'Ultimate Situation' in Jaspers' Philosophy" Essay in "The Philosophy of Karl Jaspers" edit. by P. A. Schilpp. Northwestern Uni. The Library of Living Philosophers. Inc 1st edit. New York, 1957

(٣) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥٠.

الفراع، وبأنه قد نسي دأته عندما استنهلكها بأعمارهم في العالم، وإد
به يستيقظ فجأة متسائلاً: "من أنا؟"، وما الذي أخفت في تحقيقه؟،
وماذا ينبغي علي أن أفعله؟ الفلسفة - إذن - هي "القرار بأن
توقف مصدرنا الأساسي، وأن نعتز على طريقنا إلى أنفسنا، وأن
نعين أنفسنا عن طريق فعلنا الداخلي.. والحياة الفلسفية تعني أيضاً
أن نأخذ مأخذ الجد معرفتنا بالإنسان، وبالسعادة والألم، والنجاة
والإخفاق.. وألا ننسى أنفسنا بل نمتلكها من الداخل، وألا نسلم
بالأشياء تسليماً، وإنما نعمل على توضيحها"^(١).

ويبين "ياسبرز" أن للحياة الفلسفية طريقين: طريق
"التأمل"، وطريق "الاتصال بالآخرين" والفهم المتبادل من خلال
الفعل بل والصمت أيضاً؛ فنحن البشر لا يمكننا أن نقوم بأي فعل
بدون لحظات التأمل العميق اليومية، وفي هذا التأمل يتحقق وعينا
بذخيرة أن حضور المصدر الأولي في غمرة الانشغال
اليومي الذي لا مفر منه. ويختلف هذا التأمل عما تحققه الأديان
في الصلاة والعبادة في أنه "المعادل الفلسفي" للمشاركة الداخلية
مع الوجود. ويتم ذلك فقط في لحظات لا نتشغل فيها بالعالم
وموضوعاته الخارجية؛ وإنما نتصل بأصل الموضوعات وأكثرها
أساسية. والتأمل الفلسفي بخلاف التأمل الديني ليس له موضوع
مقدس، ولا مكان مقدس، ولا شكل ثابت، وإنما يبقى كإمكانية في
حركة حرة لا تتوقف. وهذا التأمل خلافاً للعبادة الدينية يستلزم
الوحدة، ويقوم على مراحل ثلاث:

(١) التأمل الذاتى: Self - Reflection:

وفيه يقوم الإنسان بالسيطرة الواعية على أفعاله التى قام بها خلال يومه؛ فيحاكم نفسه على سلوكه الخاص فى ضوء مبادئ أو كلمات يرسخها فى نفسه^(١) فى حالات الغضب واليأس والملل، وحالات أخرى يشعر فيها الإنسان بالضيق مثل "فكر فى الآخرين - اصبر، الله موجود"؛ إلا أن ذلك التراث الذى انتقل إلى ياسبرز عن طريق الفيناغورية، والرواقية، والفكر المسيحى إلى كيركجور ونيشيه لم يكن شاملاً، وكان عرضة للخطأ كما يقول ياسبرز نفسه.

(٢) تجاوز التأمل: Transcending - Reflection:

ويتم ذلك بتوجيه المناهج الفلسفية كي يكتسب الإنسان وعياً بالوجود الحقيقى للألوهية، فيتمكن من قراءة رموز الوجود بمساعدة الأدب والفن والفلسفة.

(٣) الانفتاح على اتصال بلا حدود:

ويتم من خلال التفكير فيما ينبغى عمله فى الحاضر، ويقوم التفكير على أن أضع فى عين الاعتبار حياتى الخاصة مع الآخر مما يعد خلفية ضرورية لتوضيح مهمتى الحالية - فالفلسفة . * مستمر عن "التواصل"، والمخاطرة به^(٢) مع الاعتقاد بأنه فى التخلّى عن كل شئ، يتم الفوز مرة أخرى بالذات بطريقة لا يمكن حسابها.

يرى ياسبرز أن هذه المراحل الثلاث تؤدي إلى انكشاف

Ibid, p 122 - 123

(١)

Ibid, p 123 - 124

(٢)

الموجود الذى قد يجلب معه سلام العقل فى غمرة انشغاله بالحياة اليومية، كما يجلب معه اليقين أساس موضوعات هذا العالم على ما فيه من مأس عظيمة،^(١) فضلاً عن أنه يؤدي إلى نوع أكثر عمقاً من التفكير لا ينفصل عن الوجود؛ إنه بالاجرى عملية تخص ذاتي الصميمية *ermost self* حيث يتطابق الفكر والوجود.

ويرى ياسبرز أن هذا الفكر الخاص بالفعل الداخلى للذات الإنسانية - إذا قيس من الخارج بالقوة التكنولوجية - فلن يكون إلا عدماً، ولن يعبر إلا عن معرفة يتعذر تطبيقها، ولا يمكن تصويره وفقاً لخطة أو هدف؛ إنه كشف حقيقى ونمو فى اتجاه الوجود، ووضوح الفهم يمكن من الوصول إلى حدوده الممكنة، ويثير الدوافع الحقيقية التى يكون الفكر والفعل فيها شيئاً واحداً من الداخل أو الخارج.

ويؤكد بذلك ياسبرز أن الأفكار الفلسفية إنما هى واقع فى حد ذاتها، وفى تحقيقها، يحيا الإنسان نفسه، أو أن الحياة صنو الفكر، بحيث لا ينفصل الفيلسوف والإنسان؛ فى حين أنه يمكن النظر إلى الإنسان بمنأى عن المعرفة العلمية^(٢).

Ibid, p. 126 - 127

(١)

Ibid, p 127 - 128

(٢)

يتبين لنا مما سبق ما يلي:

(أولاً) أن "التفلسف" - وفقاً لتعبير ياسبرر - إنما يتقدم من تبعه الخاص به، وهذا النبع لا يمكن اكتشافه عن طريق العلم؛ فالتفلسف يأخذ على عاتقه "مطلب الحقيقة" عن طريق "التفكير" بوصفه فعلاً داخلياً، وهذا التفكير متضمن في كل الأشياء؛ إلا أنه يتجاوزها ويعلو عليها لكي يتم إنجازه بصورة حقيقية.

وهذه الحقيقة لا يمكن اكتشافها مرة أخرى - كما في العلوم - كي تقدم محتوى محدداً للمعرفة؛ فالفلسفة لم يعد بوسعها أن تقدم منهجاً يتناول الوجود كله في وحدته الموضوعية؛ والحقيقة المعيشة يتعذر الوصول إليها إلا من خلال المشاعر والتفكير في آن واحد^(١).

(ثانياً) لم يهتم ياسبرر بتصوير العالم الفيزيائي أو تحديد السمات العامة لطبيعة الإنسان، أو بإمدادنا بنظرية ميتافيزيقية جديدة، وإنما بأن "توقظنا" فلسفته، وتنبهنا إلى "موقفنا الإنساني الحقيقي"، وهذا الموقف ليس من النوع الذي يمكن تصويره دوجماتيقياً، وأي محاولة لتصنيفه أو تحويله إلى شيء يمكن معرفته، لا تنتهي إلا إلى "تزييف" الموقف ذاته، وانهيار إمكاناتنا الحقيقية.

هدف فلسفة ياسبرر -إن- هو إثارة الانتباه نحو حدود المعرفة، ليترك الحقيقة التي تقع دائماً خلف هذه الحدود كي تتضح

Jaspers, K Philosophy of Existence. p 14

(١)

وتلمع لحطاب

(ثالثًا) أن فلسفة ياسبرر "تحيا على الحدود" بمعنى أنها "تحول"
كل ما يقع خارج الحدود ودأخلها، ومع ذلك ينبغي على هذه الحدود
لتعبر عن "التفلسف" بوصفه حركة للعلو يقوم بها كل فرد
بأنفسه^(١)

Jaspers, K "Reason and Existence". Five Lectures, by (١)
William Earle, Routledge X Kegan Paul. London, Great Britain
1956, p 2 10

الفصل الأول

« ماهية الشامل »

" ... كل قضية تشير إلى الشامل تتضمن مفارقة، وإذا أمكن أن ندرك شيئاً ما غير موضوعي بطريقة موضوعية - وفي الواقع تلك هي الطريقة التي يفلسف في الإدراك - فإن كل قضية تكون عرضة لسوء الفهم مما يتعذر تجنبه".

(Jaspers, k: Phiposophy of Existence, P.9.)

تمهيد...

يقول ياسبرر:

"... معرفة ما هو الإنسان هي المعرفة الوحيدة
الممكنة بالنسبة لنا بوصفنا بشرًا، وذلك وحده هو
الأساس أو الأمر الجوهرى؛ لأن الإنسان هو مقياس
كل الأشياء. ويمكننا فقط أن نتحدث عن سائر الأشياء
الأخرى فى ضوء علاقتها بالإنسان.."^(١)

كما يشير إلى أن الإنسان فى تنافيه يهتم بما هو وراء
وقبل وجود العالم، فيصبح بذلك أعظم من كل الأسرار عندما
يشعر على الرغم من طبيعته المحدودة بأن إمكاناته تمتد إلى
اللامتناهى.

ويمكن النظر إلى وجود الإنسان من خلال "موقفه" أكثر
من صورته، والموقف الإنسانى الأساسى الذى يجد نفسه فيه هو
فى الوقت نفسه الخاصية الأساسية لوجوده، كما يُنظر إلى وجود
الإنسان من خلال مأساته ويؤسسه وما يمثله من عظمه فى أن
واحد^(٢).

ويؤكد ياسبرر أن ثمة طريقين فى النظر إلى الإنسان،
أحدهما بوصفه موضوعاً للبحث، والآخر بوصفه حرية. أما عن
الطريق الأول فيتحقق فى مجال الشريح، وعلم وظائف
الأعضاء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم

(١) by J. K. "The Perennial Scope Of Philosophy" by
ph Mannheim. Philosophical Library. U S A .1749. p.47

Ibid, p 48 - 50

(٢)

الأجاس، وهي المجالات التي تدرس وجوده الفيزيقي ككل؛ إلا أن هذه المعرفة تضللنا عندما تؤدي بنا إلى أحكام كلية عن الإنسان، كما أنها تخفي حقيقة الإنسان عندما تفترض أن طبيعته الفيزيائية هي كل الحقيقة، ويبدو أنه كلما حقق العلم قدرا أكبر من الوضوح في دراسته للإنسان، بات أيضا من الواضح أن الإنسان ككل لا يمكن أن يصير موضوعا للبحث العلمي؛ ذلك لأن الإنسان أكثر مما يعرف عن نفسه^(١)، وينطبق ذلك على كل إنسان وعلى الإنسان المفرد بوجه خاص، وكلما أصبحت الذات الإنسانية موضوعا للبحث العلمي، ابتعدنا عن معنى الحرية، واقتربنا من الوقائعية، والتناهي، والشكل، والعلاقة، والضرورة والعلية، ولن يفيد ذلك في فهم إنسانيتنا.

وأما عن الطريق الثاني في النظر إلى الإنسان فهو طريق الحرية القائمة على فعل الذات، وهذا الطريق يؤدي - من خلال العالم والذات الإنسانية - إلى العلو. ولكن حرية الإنسان لا تتفصل عن وعيه بطبيعته المتناهية، فيدرك الإنسان تناهيه بالمقارنة مع شيء آخر ليس متناهيا: شيء مطلق لا متناه، ويتحول هذا "المطلق" إلى أمر واقعي في ضوء ما يتخذه من "قرار"، واللامتناهي The infinite في وعي الإنسان يدفعه إلى العلو على تناهيه، ويصبح حضور المطلق واللامتناهي السمة الأساسية لوعي الإنسان المتناهي^(٢)؛ وعلى الرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يقوم بإلغاء تناهيه، فإنه يتجاوزه، فيصبح في مواجهة

Ibid, p. 54 - 60.

(١)

Ibid. p. 62 - 63

(٢)

كل ما هو متناه في العالم على يقين من لا تتأ . بوصفه ذاتاً حقيقية authentic selfhood، وتصبح هذه الذات هبة حرة سرية إليه عن طريق العلو، وعليه أن يُمنح ذاته مرات ومرات حتى لا يخسر هذه الذات.

ومن ناحية أخرى، فالذات الإنسانية في مواجهة المصير والموت تتلقى العون المتعالى بحيث يمكنها أن تكون نفسها، وهى لا تشعر بوجود هذه الذات إلا من خلال ما تتمتع به من حرية.

ويبدو أن ثمة مصدرين لهذين الطريقتين فى النظر إلى الإنسان: الإنسان بوصفه موضوعاً للبحث، والإنسان بوصفه حرية، أما عن المصدر الأول فيمثل مضمون المعرفة، وأما عن المصدر الثانى فهو سمة أساسية للإيمان^(١).

ونحن نحاول فى هذا الفصل الإجابة عن هذا السؤال:

ما حقيقة مفهوم الشامل عند ياسبرز؟ تمهيداً للبحث فى طبيعة الوجود الماهوى أو للوجود الممكن فى الفصل التالى.

ولا ١ * مل: معناه وضروبه . com . Umgreifende

أ - معنى الشامل:

يبدو أن الفكرة الأساسية فى فلسفة ياسبرز هى فكرته عن "الشامل"، وهو الاسم الذى أطلقه ياسبرز على أسلوب إدراكنا للوجود؛ ذلك الأسلوب الذى يؤسس كل معارفنا العلمية، والتى

يعنى حولها الحس المشترك، كما لا يستمد من الأساطير والطقوس الدينية، ولكن لا يمكن بحال أن يصير موضوعاً

إن إدراك "الشامل" يمكن الوصول إليه عن طريق تأمل الموقف الذى نحن فيه، وبذلك ندرك جميع الموضوعات بما فى ذلك الموضوعات الدينية، كما أن الموجودات توجد فى سياق "الشامل" الذى هو سياق أو أفق أكثر إتساعاً وشمولاً.

ونحن بوسعنا دائماً أن نستزيد من حجم معارفنا، ولكن لا يمكننا أبداً أن نفر من الممتد الذى يتعذر تعريفه^(١).

ويعنى ما سبق أننا ندور دائماً فى أفق "الشامل"، وأنه يمكننا أن نجعل الحقيقة متمثلة فى موضوع ما يشير بدوره إلى إدراك أفق الشامل الذى يظهر فى نطاق كل موضوعات الإدراك.

إن "الشامل" مصطلح لا يعبر عن أى شئ جزئى، وإنما هو "صفة" نجدها فى كل موضوعات الفكر، أى أن العلاقة بين الذات والموضوع هى بمثابة أفق الشامل، وهى العلاقة التى تحدد طرق الإدراك فى ضوء ارتباط الذات بالموضوع، ويمكن أن نطلق على طرق ارتباط الذات بالموضوع هذه "ضروب الشامل". وتحليل الشامل هو - من ثم - توضيح للطرق الأساسية التى ترتبط بها كل من الذات والموضوع (على اعتبار أن هذه العلاقة هى النموذج الأساسى للإدراك)^(٢).

Jaspers, K "Philosophy of Existence, p xv

(١)

Ibid p XV

(٢)

إس - فكرة الشامل تعنى أن هناك إنشاقا مستمرا بين
الذات والموضوع الذى تتأمل فيه، Subjekt - Objekt
Spaltung. وذلك أننا لا نكاد نتأمل فى فكرة - حتى تتقلب فى
نفس اللحظة إلى موضوع؛ فنحن لا نستطيع أن نفكر فى
أنفسنا، وإنما ما نفكر فيه ونحدث عنه هو موضوع يختلف عن
أنفسنا، و"الشامل" هو الذى يجمع الذات والموضوع فى أعماق
الشخصية، ولكنه يظل غامضا دائما، ولا نستطيع أن نصل إليه
بوعينا، وتتبدى آثاره عن التأمل فى موضوعات واضحة فى
وعينا. الشامل هو تلك الوحدة الجامعة التى تظل دائما وراء
وعينا، وتتقننا من انشقاق الشخصية بين الذات والموضوع^(١).

استخدم ياسبرز كلمة "الشامل" مطبقا إياها على سبعة آفاق
مختلفة نستطيع أن ندرك من خلال أى واحد منها الواقع كله،
وهذه الآفاق السبعة هى:

- | | |
|-----------------|---------------------|
| Dasein | ١ - الوجود التجريبي |
| B ein überhaupt | ٢ - الوعى بوجه عام |
| | ٣ - الروح |
| Exist | ٤ - الوجود الماهوى |
| V | ٥ - العقل |
| t | ٦ - العالم |
| T d | ٧ - العلو |

وكل شئ يمكن أن يقع داخل أفق من تلك الآفاق؛ فمن

(١) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة" ص ٥٠

الممكن أن أكون داخلا ضمن العالم، أو أن يكون العكس هو الصحيح. غير أن "الشامل" نفسه يتجاوز أى منظور مغلق^(١).

يظهر الشامل فى ضربين: الشامل الذى يظهر فيه الوجود ذاته فيما يسمى "بالعالم"، والشامل الذى "أكونه" أو "تكونه" وهو ما يسمى "بالوعى" على وجه الإطلاق^(٢).

ويعنى ما سبق أن ثمة ضربين أساسيين للشامل: الشامل الذى هو نحن (الذات)، والشامل الذى يعبر عن الوجود (الموضوع)، وتحليل الذاتية يؤدى إلى مستويات أساسية ثلاثة لهذين الضربين وهى على التوالى: الوجود التجريبي، والوعى بوجه عام، والروح. وإذا عرفنا أن البنية العامة لعملية الإدراك تقوم على علاقة الذات - الموضوع، فإنه يمكن الوصول إلى نمط متعال "للاذاتية" فيما يسمى بالوجود الماهوى Existenz "والموضوعية" فيما يسمى بالعلو zendenz^(٣)، وفيما يلى بيان ذلك تفصيلا:

١-١ مل : الوجود والتجرب :

لـ يلمبرز عن الشامل فى الوجود التجريبي: Dasein

، piri ce

(١) نواد كامل: "مدخل إلى الدين"، ص ٩.

يتجلى "الشامل" لنا خلال منظورات موحدة متعددة، غير أن الوحدة الكاملة لو "الله" كما هو فى ماهيته يعلو علينا باستمرار، أى أنه يتد عن كل وصف وتعبير، ويقترب يلمبرز فى ذلك من أنطونين فى وصفه "للوحد". كـارن: نواد كامل، "المدخل إلى الدين"، ص ٩.

(٢) Jaspers, K.: "Philosophy of E" .. p. 20.

(٣)

"... الشامل فى وجودنا التجريبيى.. يتسم بإرادة
الحفاظ على الذات، وتطوير نفسه بغير حدود.. وهو
يتطلب إتصال الجماعات الذى يحافظ على الحياة..
وفى هذا الضرب يرغم الخطر كل إنسان على أن
يفهم بسرعة وببساطة ما هو ضرورى، ويتم ذلك
الفهم فى ضوء خبرة الأغلبية.. والشابه بين الأنواع
يمدنا بمعرفة ما هى السعادة أو الرضا وما هو
ضرورى للحياة.. فى الجماعات التجريبية يتحقق
المفهوم البراجماتى للحقيقة.. إنها الحقيقة المتغيرة
النسبية لأن الوجود التجريبي ذاته متغير.. فوجهات
النظر المعارضة التى تكون خاطئة اليوم، قد تصبح
غدا وفى موقف مغاير ملائمة لما أنشده من أهداف،
والأفعال البناءة فى الجماعة تصبح حلولا وسطى،
والحل الوسط هو دائما وجهة نظر - لا يهم درجة
صدقها - ويمكن إحضارها عن طريقة كل واقعة
تحدث، ولذلك فإن الاستمرار فى المجتمع الحى
يتطلب نوعا من الحوار المستمر"^(١).

يقضح من النص السابق أن "ياسبرز" يرى أنه يمكن تحليل
الإنسان على مستويات ثلاثة: أولا: الإنسان مجرد موجود تجريبي
يعيش فى الزمان والمكان؛ إنه مجرد شئ من بين الأشياء
الأخرى، ويوجد فى عالم عملى وله دوافعه واحتياجاته، ويقوم
بسلوك معين كى يشبع ذلك كله، أما عن الأشياء التى يرتبط بها
فى هذا المستوى الأول فهى تتعلق باهتماماته العملية، وتؤلف معا

J . K "R & Exi ce", p 80- 81

(١)

عالم الخبرة المألوف لديه.

أما عن المستويين الآخرين فهما على التوالي: الإنسان وعى بما هو كذلك أو الفهم المجرد الذى يمكنه من إدراك الارتباطات الأساسية بين الحقائق الأبدية، كما هى الحال فى الرياضيات، والمستوى الثالث هو الإنسان "روح" ويشير إلى كل ما لديه من خبرة وحياة وثقافة بما فيها من كليات مثالية ونموذجية بعينها^(١).

ويمكن القول - بناء على ما سبق - إن مجالات الوجود عند ياسبرز ثلاثة هى على التوالي: العالم، والأنا (الذات) والعلو (الله)، ويقابل كل مجال من هذه المجالات وسيلة من وسائل البحث هى العلم والفلسفة واللاهوت^(٢).

فأما عن الوجود الأول فهو "الوجود التجريبي" أى كل ما يصلح أن يكون موضوعا للعلم، والصفة الأساسية لهذا الوجود هى الموضوعية، ويمكن الوصول إليه من خلال دراسة الإنسان دراسة خارجية موضوعية لا تصل إلى أعماق الإنسان^(٣).

٣-١ * مل فى الو بوجه عام

Be sstsein überhaupt - Consciousness - as- such

يقول ياسبرز:

"... اتصال الوعي بوجه عام يتطابق مع ذاته ومع الوجود التجريبي ووجوده المتعددة، ويحدث فى

(١) غولد كامل: فلسفة وجوديون، ص ١٠١.

(٢) (CP. Jas : Reason & E p. 10.)

(٣) المرجع نفسه، ص: ١٠١.

الاهتمام ببعض الموضوعات التي يبحث فيها الإنسان
سواء من الناحية الواقعية أم من ناحية مشروعيتها،
ونلك في ضوء المناهج المتفق عليها في البحث^(١):

يشير النص السابق إلى الضرب الثاني للذاتية وهو الوعي
بوجه عام أو الفهم العقلي المجرد؛ فالإنسان في هذا المستوى لا
يدرك العالم كما هو موجود في عالم الخبرة المألوفة؛ وإنما العالم كما
هو متصور، أي عن طريق المفاهيم والمناهج المتفق عليها التي
تيسر ذلك الفهم^(٢)، فأنا كموجود حي أعيش في زمان ومكان ما،
ولكن يمكنني أن أتحرك من المكان كي أعرفه بصورة علمية فلا
يبقى المكان ولا أنا كما هما، فالمكان قبل ذلك كان "مكاني أنا"، ولا
يمكن لأحد أن يدخل في علاقة مع هذا المكان، ولكن الآن إذا أردت
أن أعرفه معرفة علمية كما هو في حد ذاته، وبالنسبة لكل إنسان،
فعلى أن أعلق كل العلاقات الشخصية الخاصة بالمكان، وأن أترك
ورائي وجودي الفريد المتغير بكل ما فيه من حياة، وأصبح مجرد
وعي بوجه عام، فما أعرفه عوياً بوجه عام، ويمكن أن أعرفه أي
إنسان آخر بنفس الطريقة لم يعد مكاني الخاص، وإنما الطبيعة
عموما التي توجد هناك كموضوع خالص للوعي؛ وكل المفاهيم
الأخرى عن العالم: (عالم التكنولوجيا - الإقتصاد - الاجتماع...)،
مثلها نلك مثل عالم الطبيعة تحدث بعيداً عن "وجودي".

ويبدو أن التصورات والمناهج التي يستخدمها الوعي
بوجه عام يمكن التحقق منها، والمعرفة فيها كلية وموضوعية،

(١) J K " & E " p. 82

(٢) J K "Philosophy & E ce" p XVIII

وهذا المستوى الموضوعي يشترك فيه كل البشر وهو لا يتسم بالتفرد أو الخصوصية^(١).

٣ - الشامل في الروح :

ولكن كيف يمكنني العثور على الواقع الحقيقي نظرا إلى اختلافه عن الوجود التجريبي، وعن العالم الموضوعي للعلم، والوعي بوجه عام؟ من الواضح أنه لا يمكنني إدراك الواقع الحقيقي في المقولات الموضوعية للوعي بوجه عام، وإنما يمكنني فقط أن أدركه من خلال عملية "تحقق الذات" بوصفها تجربة حية تسري في صميم وجودي^(٢).

يقول ياسبرز:

"يتصل الروح مستمد من فكرة الكل.. وفيه يكون الفرد واعيا بالوقوف في مكان له معناه الصحيح فقط من خلال الكل.. إنه يتصل ببعض بالكل.. وهو يختلف مثل الآخرين، ويتفق معهم في النظام الذي يفهم كل شيء، ويتصل كل منهم بالآخر من خلال الحضور المشترك للفكرة"^(٣).

يستعير "ياسبرز" في هذا الضرب الثالث من ضروب الشامل مصطلح الروح من "هيجل" والترات المثالي اللاحق لهيجل، وهو يتحدث غالبا عن الروح بوصفها مركبا من الوجود

Ibid

(١)

Latzel, E. "The Concept of U..." , p. 178 - 179.

(٢)

Jaspers, K. "R... n... Exi..." , p. 82.

(٣)

التجريبي والوعي بوجه عام؛ فهي مثل الوجود التجريبي تنقسم بالتعير والتاريخية، وهي مثل الوعي بوجه عام في أنه كوني أو كلي؛ إنها تتصف بالتعير والكلية مما يطلق عليه "ياسبرز" باسم "الفكرة" (١).

ولما كان البشر يتقاسمون هذا الكل المتعين، فإنهم يترابطون في صورة وحدات تاريخية، ومن أمثلتها: الأمة، الدين، التراث الحضاري، المؤسسات المتخصصة... إلخ. وكل ما سبق يقوم على "الفكرة" ونحن عندما ننظر إلى فكرة الروح، فإننا نجد أن البشر لم يعودوا في ضوئها أفراداً، وإنما أعضاء في الكل، ويمكن إدراك البعد الموضوعي في هذا المستوى عن طريق التأمل في عالم السياسة وعالم الفن على سبيل المثال (٢).

ثانياً: الحقيقة في ضروبها · مل:

يمكننا أن نستخلص مما سبق معاني الحقيقة في ضروب الشامل الثلاثة: فالحقيقة في الوجود التجريبي هي · النفع · جم عن الفعل والعادة، إنها وظيفة للحفاظ على الذات، والر · في التطور، وهذه الحقيقة لا تقوم على أساس مستقل، وإنما تنشأ من الفعل وتوجد من أجله في حركة الجيل بأسره.

أما في مجال الوعي بوجه عام، فإن البرهان على ما هو صحيح يرجع إلى الفهم ذاته الذي · ما هو مشروع في كل زمان ومكان وبطريقة عالمية.

J K.: "Phil hy Of Exi ce", p. (١)

Ibid. (٢)

واما فى مجال الروح، فتظهر اهمية "الإعداد" بأهميته
الفكرة والجوهر الكلى للحقيقة.

يقول ياسبرز فى هذا الصدد:

"... إذا أطلقنا على الجماعة التى تفهم ذاتها جماعة
من العقول *community of minds*، فإن هذا التجمع
له معان ثلاثة: من الناحية التجريبية هو: لطف
واهتمامات حيوية، ويكون فى حالة حركة مستمرة،
ويحدد إتجاهه دائما نحو الآخرين وينتشر ثم يتجزأ
إلى أجزاء أصغر، وعلى مستوى الوعي بوجه عام،
نجد الكلية التى تربط الناس بعضهم ببعض الآخر
من حيث الهوية، والقدرة على الفهم فى التجمع
الاشخصى الذى لا تكون له قوة فعلية، ويحدده ما هو
مشروع، .. وفى تجمع الروح يتحد الأعضاء من
خلال معرفة الكل حيث يجتمعون حول "الفكرة"، إنه
دائما "كل" ما، ويجب بوصفه كذلك لأن ينتمى إلى
الكليات الأخرى، وأن يبقى غير كامل فى وجوده
الفعلى الخاص^(١)."

بعد هذا العرض لفكرة الشامل عند ياسبرز يمكننا أن
نجيب على السؤال عن طبيعته فيما يلى:

أولا: أن "الشامل" هو المصطلح الذى استخدمه "ياسبرز"

ليعبر عما وراء كل مفاهيمنا النسبية، وهذا المصطلح ليس "علامة" أو "إشارة" من خلالها الوجود الكلي الذي هو أساس مفاهيمنا، ولكن لا يمكن أن ندركه عن طريقها، أي أن هذا المصطلح - مثل كل مصطلحات ياسبرر - له استخدام الواسع، ومع ذلك يفتقر إلى محتوى واضح أو موضوعي.

ثانياً: أن العالم يعبر عن "الشامل" كما أن الإنسان نفسه "شامل"، بمعنى أن الإنسان نفسه دائماً أكثر مما يمكن أن يعرفه عن نفسه، فلا يمكن معرفته معرفة حقيقية عن طريقة العلم؛ كما أن الإنسان يفقد ذاته في الصورة التي وضعها لذاته^(١).

ثالثاً: أن الشامل الكلي يحتوي كذات عارفة، ويحتوي العالم كموضوع للمعرفة، ويجتهد الإنسان لبلوغ الشامل الكلي بطريقته بأن يكشف العالم على طريقة العلم، فتكون له بالشامل معرفة علمية تجريبية، أو قد يناقش العلاقة بينه وبين العالم، فتكون له بالشامل معرفة أخلاقية نفسية، وبها يكشف وجوده الذاتي، أو قد يتجه للبحث في الله من خلال رموز أو شفرة كما سيأتي بيانه.

إن الشامل مثله في ذلك مثل "خط الألق" الذي يرنو إليه البحار دوماً بنظره، ولا يختفى أبداً من أمام بصره، لكنه لا يدرك قط، ومهمة الميتافيزيقا - كما صورها ياسبرر - هي حل الشفرة وكشف الشامل وهي مهمة شخصية بحثية، ومن ناحية أخرى، فلن الفن، والعلوم والأساطير الدينية، والعقائد، والتاريخ، والفلسفة لغات

لقراءة الشفرة، وهي تشير إلى أن الإنسان منفتح للعلو، وأن الله خلق وجود الإنسان والعالم فيما يسمى عند ياسبرز "بالإيمان الفلسفي" (١) Philosophische Glaube.

رابعاً: أن العالم بوصفه "للشامل" يفر من إدراك الباحث، وينأى عنه كلما اقترب منه، وكلما كان البحث مركزاً، أصبح العالم الموضوعي أكثر وضوحاً، ومع ذلك، فعالم العلم لا يملك الواقع الحقيقي.

حقاً إن فلسفة ياسبرز تمتاز بتحليلها لوظيفة العلم ووضع الحدود التي لا يمكن للعلم أن يتعداها - كما سبق أن بينا، وهو في ذلك متأثر بكانط، لأنه يرى أن العلم بحدوده التي لا يستطيع تجاوزها يفسح المجال للإيمان.

فالعلم لا يشبع حاجة الإنسان إلى الحقيقة، لأنه لا يجيب عن الأسئلة التي لما نزل تحير الإنسان منذ القدم؛ إلا أن حدود العلم متناهية، وتفصل بين العالم العضوي واللاعضوي، أو بين الحياة والعقل، كما أن هناك هوة بين الإنسان والآخر لا يمكن عبورها مما يدفعنا إلى الاعتقاد في "وجود الشيء في ذاته" بتعبير كانط أو "المتعالى" بتعبير ياسبرز. "نتجاوز العلم إلى عالم الميتافيزيقا" (٢).

إن عالم الوجود اليومي عند ياسبرز، وعالم الأشياء الموضوعي لا يعبران عن الحقيقة أو الواقع الحقيقي؛ فأنا أضيع

(١) عبد المنعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية: كارل ياسبرز، ص: ٥٢٢.

(٢) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ١٠١ - ١٠٢.

فى غمار الأنشطة اليومية السطحية المتكررة. أما العلم، فهو
يمدنى بمعرفة يمكنني تطبيقها على أشياء هذا العالم، وهى
المعرفة التى تحسب من أسلوب معيشتى، ومع ذلك فلما أزل أشعر
بالضياع فى غمار هذا العالم، وأنشطته اليومية، فلا بد إذن من
"معرفة للعالم ككل" كى أتمكن من معرفة أى شئ مفرد معرفة
تامة، ولكن العالم ككل ليس موضوعا للعلم وإنما "مهمة
للميتافيزيقا" عند ياسبرز.

ومن ناحية أخرى، فإن العالم المشترك لا يعبر أيضا عن
الواقع الحقيقى - كما يفعل الشامل؛ فالموجودات الإنسانية التى
أكون على صلة معها هى أيضا جزء من عالمى المشترك المحيط
بى، وأدخل معها فى علاقة يومية فى صورة "لامبالاة" أو "صراع
مستمر من أجل البقاء" أو "تعاون من أجل هدف مشترك"، ومع
ذلك فإن هذا العالم المشترك لا يعبر بدوره عن الواقع الحقيقى
الذى لا نجده إلا فى الإدراك بوصفه الشامل^(١).

خامسا: أن ثمة نقصا أو عدم اكتفاء فى كل ضرب من
ضروب الشامل حسبما يرى ياسبرز نفسه، ويمكن إدراك هذا
النقص من أن أى ضرب من الضروب السابقة لا يقوم بذاته؛
فالموجود التجريبي مثلا يسعى إلى السعادة، ومع ذلك تبقى طبيعة
السعادة غير واضحة ومثيرة للتساؤل، فضلا عن أن الإنسان الذى
تتحقق كل آماله سوف يكون ماله الانهيار، وما من سعادة دائمة،
بل إن كل تحقق خداع.

Latzel, E. "The Concept of Ultimate Situation" p 177 - 178

(١)

أما "الوعي بوجه عام" فهو يطلب الحفيفة الكلية المشروعة، ويظل مطلبه في لا تناء بلا معنى. وأما "الروح" فهي تدرك فكرة الكل؛ إلا أن حدودها لا تستغرقها الروح، أو بعبارة أدق حدودها أقل من الكل أو ذات طبيعة واقعية بحتة.

وبناء على ما سبق يؤكد ياسبرر على ضرورة إدراك حدود كل مستوى أو ضرب من ضروب الشامل، وإدراك عدم قدرتها على الاكتمال في حد ذاتها، فضلا عن ضرورة عدم الانخداع بالثبات عند مستوى معين؛ لأن إمكانية الإتصال unicability C تسرى في الضروب جميعا^(١).

سادسا: أن الوجود عند "ياسبرز" مزدوج الدلالة، وليس هناك وجود مشترك بالمعنى المدرسي للكلمة.

فالوجود المشترك عند ياسبرز مجرد "جنس" يضم ثلاثة أنواع سبق الإشارة إليها تحت مسمى "ضروب الشامل" وهي على التوالي: الوجود - الموضوع Being - There، ووجود الذات Being - Oneself، والوجود في ذاته Being - in - itself، فكل موجود هو وجود - في الوجود، ولا يستطيع أي منها أن يدعى لسبقية أيا كانت^(٢).

فالوجود - هناك (العالم الموضوعي الذي نعرفه عن طريق الملاحظة والتجربة)، ووجود الذات (الوجود الشخصي للذات التي تؤكد نفسها في القرار والاختيار)، والوجود في ذاته

(١) Jaspers, K "Reason & Existence", p. 85 - 88.

(٢) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص ٢٢٢.

(علو العالم الذى يتجلى فى العالم، ولا يمكن فصله عنه) هذه الضروب الثلاثة للوجود يرتد بعضها إلى البعض الآخر، والشخص الذى يدركها قد يشارك فيها جميعا، ومهمة الفلسفة هو أن تجعلنى حاضرا فى "العلو وهو ما يتم من خلال الوجود الماهوى Existenz كما سيأتى بيانه^(١).

سابعاً: أن كل ضرب من الضروب الثلاثة السابقة يحتاج إلى الضربين الآخرين، والإنسان ككل يحياها جميعا - فكل منها يدعم الآخر - ويمكنه أن يصبح ذاته الحقيقية. ولما كان العالم ككل (كوجود شامل) يفر من إدراك الوعي بوجه عام، فأنا (كوعي) لست قادرا على إدراك ذاتى، ولا المفهوم الشامل لوجودى كإنسان، وذلك لأن "ذاتى" هى دائما أكثر مما يمكن أن أعرفه معرفة موضوعية.

ثامناً: "العالم" لا يعنى هنا "الموجود الشامل"، وإنما "العالم الموضوعى" الذى أنتمى إليه "كوعي بوجه عام"، وينبغى التمييز بين هذين المعنيين "للعالم" عند ياسبرز، لأنه فقط فى حالة الصيرورة أعرف وجودى الشامل، وهى الحالة التى لا يمكننى أن أعرف فيها معرفة موضوعية^(٢).

Blackham, R.J: "Six Existentialist...", p. 58.

(١)

Latzel, E.: "The Concept of Ultimate..." p. 179.

(٢)

الفصل الثاني

لمفارقة الوجود الماهوي أو الذات الحقيقية

تمهيد ...

ولكن إذا لم يتمكن الإنسان من معرفة الوجود الحقيقي من خلال المقولات الموضوعية للوعى بوجه عام، وإذا أمكنه فقط أن يعرف هذا الوجود في لحظاته الصميّة التي يكون فيها أكثر من مجرد "وجود"، وأكثر من مجرد "عقل" توجهه الأفكار، فإن الفيلسوف - كما يرى ياسبرز - الذي عرف بنفسه هذا الوجود لا يمكنه أن يعبر عنه مباشرة، ولا يمكنه أن ينوب عن الفرد الآخر في تجربة الوجود؛ فالواقع الحقيقي، والوجود في حد ذاته موضوع خبرة مباشرة للفرد، والفيلسوف لا يمكنه إلا أن يحاول مساعدة الفرد في الوصول إلى معرفته الخاصة حول الوجود، . . . يصبح تحقق الذات ومعرفة الوجود أمرين متلازمين بالنسبة إليه.

إن الصورة الداخلية التي أصبح من خلالها ذاتي الحقيقة لا يمكن إدراكها موضوعياً، ومع ذلك فإن هذه الصورة تتشكّل منها أكثر أموراً خصوصية، وفيها أحاول أن أصبح ذاتي، وليس بما هي كذلك؛ ولا يستطيع أي إنسان آخر أن يعينني على تحقيق ذاتي ما سمت لا أحاول أن أصبح ذاته، ولا ذاتاً بما هي . . . ، وبما - وخصوصاً - ذاتي^(١).

هذه الذات الحقيقية تعبر عند ياسبرز عما يسميه بالوجود هوى أو الوجود - الممكن؛ ذلك الوجود الذي يعد حجر الأساس للمواقف الحدية موضوع البحث، هي طبيعة المفارقة في الوجود هوى من حيث سماته، وعلاقته . . . بالعالم؟ ما نحاول البحث عن إجابة عليه...

.. E. "The Content of Ultimate Sense" p. 180.

(١)

أولاً: الوجود الماهوي وعلاقته بالذات الحقيقية Existenz:
سبق أن ذكرنا أن البنية العامة أو الوجود الممكن للإدراك
عند "ياسبرز" تقوم على علاقة الذات - الموضوع، وأنه يمكن
الوصول إلى نمط متغالب للذاتية "بسمية" "ياسبرز" بالوجود
الماهوي، فما هي طبيعته، وما هي أهم سماته؟

يقول ياسبرز:

".. تمثل ضروب الشامل ولقاءً فعلياً لاشك فيه، كما تؤلف
للوجود الكامن للنفس كوجود تجريبي، وروح.. والإنسان
يثب من هذه المحايثة Immanence - Imman من
خلال إحدى طريقتين: من "العالم" إلى الألوهية، أو من
للوجود التجريبي للروح الواعي إلى الوجود الماهوي..
والوجود الماهوي هو وجود الذات الذي هو وجود للعالم
... ويتأسس عليه^(١)!"

يمكن القول إن "الوجود الماهوي" - بصفة خاصة يؤلف
السمة المميزة للفلسفة الوجودية المعاصرة التي تعترض على
الاتجاهات الموضوعية عندما تنزع من الإنسان صفة الإنسانية
في الفكر الفلسفي والعلمي الحديث، فضلاً عن معارضتها
لحضارتنا التي تسعى حثيثاً نحو التكنولوجيا والعقل.

ويؤيد "الوجود الماهوي" عند ياسبرز بسمتين أساسيتين:
١ - أنه فريد على وجه الإطلاق، ويمثل كل إنسان مفرد بوصفه
موجوداً جزئياً متعزلاً من الناحية التاريخية بمقدار ما يكون

Jaspers, K "Philosophy of Existence", p:21.

(١)

٢ - أنه المصدر الأساسي لكل ذات مفردة، وأفضل وصف له أنه أساس الحرية والابداع أو التلقائية الخالصة، وهو لا يشير إلى شخص مفرد، وإنما إلى خاصية في الوجود هي "الوجود الحقيقي"، وفيه يشترك الأفراد أو لا يشتركون، أي أن الوجود الماهوي بنية كلية يمكن وصفها عن طريق مفاهيم مثل التاريخانية Historicity، والحرية Liberty، والتصميم^(١). Resoluteness... إلخ.

ويشير ياسبرز دائما إلى الوجود الماهوي بوصفه وجودا ممكنا Possible Existenz - وهو ما سنبينه تفصيلا - أكثر منه وجودا فعليا؛ لأنه وبصفة أساسية لا يمكن تحقيقه بصورة تامة.

وكل تحقيق للوجود الماهوي ينتج عنه إبداع محدد ومتعين، أي بعض "التموضع" لذاته، ولكن يبقى الوجود الماهوي منبعاً لا حدود له في الإمكان؛ فالإنسان كوجود ماهوي "يعلو" تماماً على كل ما يكونه أو يعرفه أو يحققه من أفعال.

إن الوجود الماهوي هو العمق الأصلي لكل ذات، وهو لا يكون معطى على الإطلاق؛ وإنما لابد أن يحققه كل شخص، ومع ذلك فلا توجد مظاهر مباشرة أو فورية للوجود الماهوي، وكل معرفة أو فعل يحدث في العالم من خلال ضرب أو اثنين للشامل؛ إلا أن الوجود الماهوي يظل مبدأ التلقائية والإبداع^(٢).

Ibid, p XIX. p XX

(١)

Ibid

(٢)

فالإنسان كوجود ماهوى يبدع أنظمة تاريخية على مستوى الوجود التجريبي، ومعارف جديدة على مستوى الوعي بوجه عام، وأفكار جديدة فى مجال الروح وهو ما نراه جلياً فى مجالات الأخلاق والفن والدين^(١).

وبناء على ما سبق يمكن اعتبار "الوجود الماهوى" مصطلحاً خاصاً فى فلسفة ياسبرز هو "المنبع" أو "الأصل" للوجود الحقيقى للذات موضوع هذا البحث.

يقول ياسبرز:

"... الوجود الماهوى *Existenz* لا يمكن وصفه بطريقة عامة بوصفه نمطاً من الأنماط؛ لأنه إمكانية *Möglichkeit* لدى كل إنسان، يمكننا فقط الإشارة إليه أو التطلع إليه^(٢)... إن ضروب الشامل توضح السمة الأساسية للإنسان كإمكانية.. فنحن نرغب فى الوصول إلى النموذج الإنسانى، وإن نذكر ما ينبغى أن نكون عليه^(٣).. إن ماهية الإنسان لا تقوم على النموذج الذى يمكن تشبيهه، وإنما من مهمته اللامحدودة، ومن تغلفه إلى المصدر الذى عنه نشأ وإليه يعود^(٤)."

يبدو لنا من النصوص السابقة أن فلسفة ياسبرز - ككل -

Ib p. (١)

Ibid, p. (٢)

Ibid, p. 26 (٣)

Ibid, p 27 (٤)

هي فلسفة وجود فردى أو بمعنى أدق وجود ماهوى^(١)؛ أى أن المشاكل تعالج فيها بمقدار ما تمس الوجود الماهوى، والعالم ليس شيئاً مستقلاً في حد ذاته، وإنما هو المجال الذى يحيا فيه الوجود الماهوى، وينتج إليه^(٢)؛ وهنا لا نجد أى بحث عن نظرية تفسيرية أو تحليلية.

إن توضيح الوجود الماهوى يكشف عن إمكانياته، وعلاقاته بالوجود الفردى للآخرين، وعلاقته بالعلو Transzendenz؛ إنه توضيح للوجود الماهوى ذاته، ولا ينتهى هذا التوضيح إلى علم نفس أيا كان نوعه^(٣).

ثانياً: أهم سمات الوجود الماهوى:

إذا كان "الوجود الماهوى" يمثل الذات التاريخية المتفردة لكل إنسان؛ فإنه يسمى دون أن يحدد، وليس ما يسميه هو الفرد فى حيويته العضوية أو فى فهمه المجرد أو روحه؛ إنه الفرد ذاته كما يدرك ذاته؛ فى حرية ووقوفه الحقيقى أمام العلو؛ إنه بمثابة

(١) Existenz Philosophy.

(٢) يمكن القول بأن هذه المرحلة من تفكير ياسبرز تسمى "الكشف الفلسفى عن العالم". Welt Orientierung - world orientation - كما أن فلسفته تتركز حول توضيح هذا الوجود الماهوى Existenz - II - Existenz.

(٣) J. K.: "on E", p. 12 - 13.

ويعبر ذلك عن الحقبة الثالثة من تفكير ياسبرز وهى التى تكشف عن الرموز المستخدمة لوصف الوجود وتكرر فى مجال الميتافيزيقا، حيث لا نجد سوى رموز لها إمكانية التعبير عن المعنى النهائى للوجود الماهوى، وهى فى تلك تشير فقط وعلى الوجود الماهوى أن يدرك معنى الإشارة كما سيورد بيانه تفصيلاً.

الاساس للنهائى لكل ذات تاريخية، ولا يمثل مصموم أو محتوى
أى مفهوم.

إن الوجود الماهوى ليس إلا "إمكانية" للإنسان، إنها
الإمكانية التى يصل فيها الإنسان إلى ذاته؛ إمكانية الذات عندما
ترتبط بنفسها.

وغنى عن البيان أن الأشياء الطبيعية لا تتمتع بمثل هذه
الإمكانية؛ ولا يعنى ذلك إنكار أن الأشياء توجد؛ وإنما بالأحرى
أنها توجد بطريقة تختلف جذريا عن الوجود الإنسانى الحقيقى^(١).

ومن أهم سمات الوجود الماهوى عند "ياسبرز" صدور
أفعاله عن العقل، والعقل بأشمل معانيه Ratio هو الذى يقوم
بربط الأشياء المتنوعة، وتلك الرابطة التى يمكنها أن توحد أى
شئ مع الآخر يمكنها أن توحد بين الوجود الماهوى الخاص بعدد
من الأفراد، وتعتبر هذه الوحدة أو ذلك الاتصال عن الحقيقة عند
ياسبرز.

وكما أن هناك معان متعددة للحقيقة، فإن هناك مستويات
مختلفة فى الاتصال أو التواصل بين الموجودات الإنسانية، بحيث
يمكن القول فى النهاية إن تحليل "ياسبرز" للحقيقة إنما يقوم على
سلسلة من الأفكار المترابطة: العقل رابطة اتصال، والحقيقة
العقلية أسلوب أو نمط للاتصال التاريخى.

أما عن العلاقة بين العقل والوجود فلا يمكن تفسيرها عند

Ibid, p. 11.

(١)

ياسبرز إلا في ضوء إمكانية اللحظات التاريخية الفريدة بين
الأشخاص الحقيقيين^(١) حيث يكون العقل منفتحاً ومتحرراً في
مواجهة العالم.

إن الإنسان يكشف طبيعة ذاته في سعيه للتعرف عليها،
فتكشف له إمكانياته كإنسان، ويتكشف له وجوده، وهو في ذلك
يتجاوز عالم المعرفة الموضوعية، ويمضي نحو الحقيقة الأصلية
التي تتبع منها أفكاره وأفعاله، وهذه الحقيقة إن هي إلا الوجود
الماهوي.

"الوجود الماهوي" - إذن - هو "الذات الحقيقية"، أي أنه
ذات فريدة غير موضوعية، منفتحة تماماً على كل إمكانيات
جديدة، ولا سبيل إلى فهمها بالوسائل التقليدية، إنها ذات يمكن أن
تعاش، وأن يضيئها التأمل للفلسفي، وتقبل التواصل مع الآخرين.

ثالثاً: قوة الوجود الماهوي بآل

يمكن القول بأن "الوجود الماهوي" عند ياسبرز يعبر عن
تجربة الحرية - ملة التي لا يحياها سوى الإنسان، أو يعبر عن
تجربة إمكانيات لا تنتهي من أساليب الحياة، كما أنه تجربة العزلة
الموحشة^(٢)، إنه الأزلي في الإنسان، أما الوجود الموضوعي
أو التجريبي فهو بعده الزمني المتناهي.

يقول ياسبرز:

"... أهم القرارات جميعاً وأكثرها عمقاً هو منا إذا

Ibid, p.11-12

(١)

(٢) عبد المعص الحفنى. "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٢٢.

كنت قد على أن أقوم "بوثة" من عالم
الموجودات في مجموعها إلى العلو، أو أنني قد جعلت
من هذه الوثبة نقطة البداية للفلسف^(١).

يمكن أن نستخلص من النص السابق أنه - عند ياسبرز -
لا نستطيع أن نتقل من ميدان العلم إلى الفلسفة والميتافيزيقا دون
م "بوثة"، وهذه الوثبة تتطوى على شيء من "العلو"، وموضوع
هذه الدراسة هو الذات في وجودها العيني الحقيقي أو الوجود بمعناه
الحقيقي، وليس معنى هذه "الوثبة" أننا نثب خارجين من هذا العالم؛
فإن الأنا تظل دائما داخل العالم مهما فعل، ولكننا نتجاوز "الوجود
الموضوعي" إلى "الوجود الذاتي"؛ فنحن لا نستغنى عن العالم، لأننا
بدونه نعجز عن تحقيق إمكانياتنا، كما لا نتخذ صورة محددة
بدون العالم، وعلى الرغم من ذلك نشعر أن العالم عقبة في سبيل
العلو، وإذا استسلمنا لموضوعية العالم، فقدنا أصل ما فينا، ولهذا فإن
العلاقة بيننا وبين العالم إنما هي "علاقة توتر"، وهذه العلاقة تعبر
عن رغبة الذات المستمرة في تجاوز نفسها والعلو عليها، والأنا
الحقيقية مجرد إمكانية لما ... أن تكونه، والعقل الذي يصبح به
الإنسان نفسه يسميه ياسبرز بالوجود، ولهذا الوجود سمات ثلاث لا
تكفي لاستغراق كل ما فيه وهي:

- ١ - الحرية: إختيار الإنسان لنفسه.
- ٢ - الاتصال الحقيقي بالآخرين، ويتم عن طريق الصراع
العاشق - ونشير إليه تفصيلا في حديثنا عن "الصراع
كموقف حدي".

أما عن الحرية عند ياسبرز فهي الانبثاق الأولى للوجود، أو الفعل الذي تنتقل به الذات إلى مجال من الوجود يختلف تماماً عن مجال الوجود الموضوعي كي تبدأ في خلق نفسها.

واهتمام الإنسان بأن يصبح حراً كاف وحده لأن يجعله حراً، أي أن الحرية ليست شيئاً نكشفه؛ وإنما شيء نفعله.

(١) المعرفة: يرى ياسبرز أنه إذا لم يجد الإنسان نفسه بين إمكانيات وقيم مختلفة، وإذا لم تصبه حيرة الاختيار بين هذه الامكانيات والقيم، فإن قراره الذي يتخذه سيكون ناقصاً لا قيمة له.

(٢) الشعور بقانون ما: إذ أنه لا وجود لحرية بدون قانون، والاختيار . للممكنات المختلفة لا يتم ، وإنما بالرجوع إلى لوحة القيم^(٢).

مما سبق يتضح لنا أن الفلسفة تهتم بجوانب الوجود التي لا يمكن إدراكها عن طريق العلم، فالفيلسوف يبدأ - كما يفعل ديكرت - بوجوده الخاص؛ فيتحول من العالم الخارجي م إلى عالمه الخاص الذي ينكشف لوعيه الخاص، وهنا لا يجد الموضوعية وإنما الحرية، فيواجه نفسه لا بوصفه عقلاً تأملياً، وإنما شخص متعين "يريد" فكرة الإرادة فيما يتعلق "بموقف"

(١) فؤاد كامل: فلسفة وجويون، ص. ١٠٤

(٢) المرجع نفسه، ص. ١٠٥

وإذا كان العالم الموضوعي ينتزع مني ذاتي أو يحجبها عني، فإن "الوعي بالذات" عندما أوقفه بداخلي يصبح وعيا بما أعانيه من وحدة أو وعيا بحريتي؛ ففي العمق تكمن حريتي مصدر ما أملك من إمكانات، ومصدر ما أريد أن أكونه. والوجود بالنسبة لي هو ذلك الاختيار الفعال لذاتي في الحرية، فإذا لم أمارس حريتي في مجال الوجود الماهوي، فسوف أبقى في مجال الوجود - هناك (الوجود التجريبي)، محدود بصورة موضوعية بوصفي شيئا، وعندما أدرك أنني لا يمكن أن أعثر على ذاتي في الجوانب الموضوعية من وجودي، وأنني لست بموضوع، وإنما وجود - ممكن؛ فليست أنا موجود، وإنما ما يمكن أن تكونه تلك الأنماط^(١) التي تتحول إلى ما يمكنني أن أكونه^(٢)، عندئذ أعود إلى ذاتي أو إلى الوجود الماهوي مدركا هذا الوجود.

إن - الاختيارات التي أقوم بها، والتي تكون أساسا متسقة مع اختيارات أخرى تلقائية تكمن وراءها الذات الأصلية التي تشغل موقعا متعينا في التاريخ، توجد و . في مستوى "الوجود - هناك" أو الوجود التجريبي.

هذه الذات الأصلية لا يمكنني اختيارها، لأنها معطاة، ولكن

(٢) (Not an I - am but a what - am - I).

(٣) Blackhem, R. J: "Six Existentialist ...", P. 48 - 49.

(١) "What - I - be"

يمكننى افتراضها، بأن أعتبرها ذاتى؛ فلنا الذى أوجد فى الحرية،
عندما انفصل بوعى عن ذاتى التجريبية، أتعاش مع كل ما يتصل
بذاتى على نحو فريد، وأعرف نفسى بنفسى، وأواجه وأعترف
بالواقع الحيوية للجسم أو الوقائع الخالصة للطبيعة، كما أعترف
بالتراماتى، وحدود موقفى، وأهدافى المحددة ويدخل ذلك كله فى
نطاق ما أأخذ من قرارات^(١).

إن الإنسان فى أنيته - بعبارة أدق - هو الوجود الممكن
الذى يتقدم نحو وجوده أو يتراجع صوب العدم بواسطة الاختيار
والتصميم Resoluteness، والوجود الماهوى يختلف فى جوهره
عن أى وجود آخر بفضل حرية؛ فالآنية بوصفها وجودا تعيش
وتموت، فهى واقعة تجريبية؛ أما الوجود الماهوى فلا يوجد إلا
بوصفه حرية.

ومن ناحية أخرى فإن الآنية "زمانية" أما الوجود هو
فإنه فى الزمان أكثر كثيرا من الزمان؛ فليس ثمة موت بالنسبة
له، وإنما "توثب" - كما سبق بيانه - أو هبوط.

ومن ناحية ثالثة فالآنية "متناهية"؛ لأنها ليست "جميع
الأشياء، وكذلك الوجود الماهوى ليس كل شئ، وليس من أجل
ذاته فحسب، لأنه لا يوجد إلا من "إنه يرتبط بوجود آخر،
وبالعلو" وهما فى هذه الحالة "الأخر" بالمعنى المطلق^(٢).

يتبين مما سبق أن سعى الذات المستمر لتحقيق وجودها

Ibid, p. 49.

(٢)

(٢) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢١٢.

يؤدي إلى علو - الذات Self - transcendence ، فتدرك أنه عليها أن تحقق حريتها في العالم، وأن تفقدها في "العلو" الذي هو أساس العالم وحده، ومصدره ونهايته. إن المعيار الوحيد للاختيار الحقيقي أنه لا يمكن تحقيقه موضوعيًا، ولا فيزيائيًا، ولا أخلاقيًا ولا منطقيًا، وأن الذات التي أكونها في "موقفي" ذات تاريخية ومتعالية، ولا توجد ذات بديلة، والبدائل الأخرى هي إخفاقي في أن أكون ذاتي، أو رفضي أن أكون تلك الذات^(١).

أما عن التطور داخل العالم، فيرى "ياسبرز" أن تحقق الذات لا يمكن أن يتم خارج العالم؛ بل تظل مرتبطة بالعالم ارتباطًا وثيقًا، فإذا أرادت أن تتطور بحريتها دون أن تتخذ من العالم الوسائل الكفيلة بتحقيق هذا التطور سقطت في الفراغ.

ويعني ذلك أنه لا بد من تراوج الوجود - أي وجود الذات مع الوجود التجريبي (وجود العالم)، وهو ما يسمى عند ياسبرز بالتاريخية Geschichtlichkeit - historicity، وهذه التاريخية هي التي تمنح لامكانياتنا المحدودة طابع التحديد، وتضفي على أهدافنا ثوبا من الواقعية. فالحرية يجب أن تندمج مع العالم لكي تتحقق، أو بعبارة أدق، يجب أن نتخذ مواقف معينة^(٢).
Si tions وهو الموضوع الأساسي في بحثنا هذا.

Bl R, J: "Six....". p.50.

(٢)

(٢) فؤاد كامل: فلسفة وجوهيون، ص: ١١٠.

(رابعاً) جدل الوجود الماهوي والماهوي

يقول ياسبرز:

.. البشر الذين بوسعهم أن يكونوا أنفسهم يمكنهم
- بإبرازهم لذواتهم - التوصل إلى أساس
وجودهم^(١).

يبدو من النص السابق أن فلسفة "ياسبرز" لا يمكن أن
تستخلص لا من ناحية التحليل المجرد الكلي الطابع، ولا من
ناحية الاعتراف الواقعي أو الشخصي البحث، إنما هي تعبر
في الواقع عن توتر أو "جدل" هو مبدأ التفلسف ابتداء من
الوجود الممكن.

"العالم من حيث هو قابل للمعرفة، والوجود الماهوي
من حيث هو قابل للإيضاح شيئان متميزان، وأحدهما
يتضمن الآخر بالتبادل على نحو ديكارتية، فالوجود
الماهوي بما هو كذلك لا يكون علماً لبداً، وحتى حين
يصير موضوعاً عن طريق الظهور، يكون في الوقت
نفسه "لفردى التاريخي"^(٢).

وكما أن "الإيمان عند ديكارت مثلاً - تتمثل في
توتره بين قطبين متعارضين: عدم الاعتقاد والاعتقاد، فإن قوة
الاعتقاد تتمثل في هذا التضاد.

وكذلك الأمر عند ياسبرز، فإن وجود الذات يدور حول

(١) J. K. "Philosophy of Science", p.4.

(٢) ريجيس جوليفيه: "المذاهب..."، ص ٢١٤، ٢١٥

قطبي الاعتقاد وعدم الاعتقاد؛ فلا يوجد إختيار دونما قرار، ولا يوجد قرار دونما إرادة وبالتالي التزام، ولا إلتزام بدون وجود، ويبين ذلك أن الإختيار منبعه وجودي وذاتي، ويجعلني أكون من أنا، وفيه تترك الذات حريتها ومسئوليتها أمام ذاتها، والقانون يقتصر على أن يكون وسيلة تفسيرية للذات، ولا يبرر قط القرار الشخصي.

إن وعي الذات بحريتها هو الذي ينبهها لوجودها الشخصي، فضلا عن أن وجود الذات يرتبط بوعي الذات بنفسها بوصفها ذاتا موجودة في العالم، ويمدها "موقفها" في العالم بصورة يتعذر تجنبها؛ إنه الموقف الذي لا يمكن تقاسمه، والذي يمكن معرفته من الداخل فقط، ولا يمكن تغييره أو تغييره كما سيأتي بيانه تفصيلا، فليس بوسعني أن أختار والدي أو جنسيتي أو الماضي الخاص بي أو مصيري في العالم؛ ولكن يمكنني أن أقبل ذلك كله، أو أن أرفضه، أو أن أقوم بتغييره فأجعله خاصا بي. إن تاريخيتي أكثر من مجرد "تسليم"؛ إنها "تسليم إيجابي" يتجدد باستمرار، ويظل في "توتر" مستمر مع الممكنات الأخرى، وأنا مرتبط بمصيري، كما أنني أحب مصيري وحريتي ما دامت ترفض الواقع، وتظل في مجال الإمكان^(١)، وعندما ترفض حريتي شخصا متعينا مجسدا، هو ذاتي، أكون في "موقفي" في العالم، وأواجه في حريتي حدودا يتعذر تجنبها أو تفسيرها؛ فهي حدود موجودة - هناك في العالم ببساطة، وتمثل هذه الحدود "أساسا ضروريا" يمكن من حلول الذات حيث يتم قبول الحدود بوصفها

Jaspers, K: "Philosophy of Existence", P.4.

(١)

غاية للأهداف الجزئية، وتصبح حدودا Frontier تلقى عندها بالعلو.

ومهما كان من أمر الفرار المستمر من هذه الحدود في مجالات التصوف أو الوضعيه أو العقلانية، ورفض الاعتراف بوجود ثنائية Dualism لا يمكن ردها بين وجود - الذات Being oneself - ، والوجود - هناك Being - There في العالم، فإن الذات الحقيقية authentic self التي تعلو العالم التجريبي من خلال ما تتمتع به من حرية تصطدم بتلك الحدود فيما تقوم به من مهام وتطمح إليه من غايات، وفي ذلك كله السبيل الوحيد للوجود الماهوي^(١).

يمتدح - بعد هذا العرض لمفهوم الوجود الماهوى
أو الذات الحقيقية عن ياسبرز أن "... عن السؤال الأساسى الذى
يدور حوله هذا الفصل:

ما هى طبيعة المفارقة فى الوجود الماهوى من
سماته، وعلاقته الجدلية بالعالم؟

أما عن المفارقة فى الوجود الماهوى من حيث سماته فهى
تتضح مما يلى:

(أولا) أن الوجود الماهوى تمط متعال "أثية":
وهذا النمط يميز الوجودية المعاصرة فى مقابل الاتجاهات
الموضوعية سواء فى العلم أم فى الفكر الفلسفى الحديث التى
تنزع من الإنسان صفة الإنسانية، وتحوله إلى موضوع أو مجرد
شيء من بين الأشياء.

فالوجود الماهوى "فريد على وجه الإطلاق" بمعنى أنه
يمثل كل إنسان مفرد. "لر ما يكون وجودا حقيقيا.

ويترتب على ذلك أنه أساس الحرية والإبداع، أو بعبارة
أخرى، هو بنية كلية تعبر عنها التاريخية والحرية والتصميم، فهو
تعبير عن تجربة الحرية - ملة التى تخص الإنسان الفسرد؛ إلا
أنها فى الوقت - تجربة العزلة والوحشة؛ إنه "الأزلى" فى
الإنسان فى مقابل "الموضوعى والزمانى والمتناهى"؛ أى وجوده
التجريبى.

وعلى الرغم من كونه منبعاً للحرية، إلا أن الحرية

بدورها تتطوى على مفارقة يجتمع فيها الضدان: فالحرية بداية مطلقة، وهى مع ذلك مشروطة بشرط فى الوقت نفسه؛ فموضوعها محدد، ومع ذلك تهدف إلى غاية لا متناهية مجهولة، لا نعرفها إلا عن طريق رغبتنا المستمرة فى تجاوز ما وصلنا إليه.

كما أن الحرية تريد أن تتحقق فى صورة لا نهائية؛ إلا أن وجودها فى العالم يجعلها تتحقق فى صورة محدودة وهو ما يسميه ياسبرز بالإخفاق - وسنبينه تفصيلا فى الفصل التالى - الذى يفتح بدوره باب العلو أمامها^(١).

(ثانيا) أن "الوجود الماهوى" هو "وجود ممكن" لا يمكن تحقيقه بصورة تامة بوصفه منبعاً لا حدود له فى الإمكان، إنه العمق الأصلى لكل ذات، ولا يكون معطى على الإطلاق، وهو المنبع للوجود الحقيقى للذات، أو هو الأساس النهائى لكل ذات تاريخية. دونما تحديد لمضمون أو محتوى لأى موضوع؛ فهو بمثابة إمكانية للإنسان المفرد فى محاولته للوصول إلى ذاته.

وعلى الرغم من كونه إمكانية فريدة منفتحة تماماً على سائر الممكنات، فإن أفعال الوجود الماهوى تصدر عن "العقل" R بالمعنى الواسع للكلمة، أى يدخل فى علاقة وثيقة مع تلك الرابطة التى "توحد" بين الأشياء المنفصلة أو "تصل" بينه وبين الآخرين، إن الحقيقة العقلية عند ياسبرز أسلوب للإتصال التاريخى وانفتاح للعقل فى مواجهة العالم. فالوجود الماهوى -

(١) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ١٠٦.

إن - مفارقة تجمع بين "التفرد والإمكان" و"رابطة العقل" التي لا يمكن فهمها إلا "بالتواصل" مع الآخر. ويعني ما سبق أن الوجود الماهوي غني بمتناقضاته حيث تحيا فيه كل الأضداد: الحرية والعبودية، التواصل والتفرد، الخير والشر، الصدق والزيف، السعادة والحزن، الحياة والموت^(١)... إلخ.

- وأما عن المفارقة في الوجود الماهوي من حيث علاقته الجدلية بالعالم فتتضح مما يلي:

(أولاً) أن العالم والوجود الماهوي في "توتر مستمر" فلا يتحدا ولا ينفصلا، وأن "تناهي" الوجود إمكانية مفتوحة باستمرار^(٢).

ومعنى ذلك أن الوجود الماهوي والعالم مختلفان، ومع ذلك فكلاهما يتضمن الآخر بالتبادل على نحو جدلي؛ فلا يكون الماهوي "عاماً" أبداً، وحتى حين يصير موضوعاً عن طريق الظهور يظل "الفردى التاريخي".

(ثانياً) الوجود الماهوي يدور حول قطبي "الاعتقاد - عدم الاعتقاد"، فيمكنه أن "يقبل" مصيره في العالم أو أن "يعدله" أو "يرفضه"، وهذا القبول "تسليم إيجابي" يتجدد باستمرار، ويظل في توتر مستمر مع الممكنات الأخرى، كما أن حب المصير or F مرتبط برفض الواقع، وذلك كي تظل "الحرية" يوماً في مجال الإمكان.

(ثالثاً) الوجود الماهوي موجود في العالم الذي هو عالم الفعل لا

(١) عبد المنعم الحنفي "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٢٢.

(٢) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية ..."، ص: ٢١٢.

المعرفة الخالصة، ويمكن إدراكه من جانبين يعبران عن طابع المفارقة. إما أن أنزع نحو العالم باعتبارى آنية، فأترك نفسى لإرادة الحياة العمياء، أو أسمع نداء الوجود الممكن الذى يحثنى على الانفصال عن العالم، أو أن أمارس فى العالم نشاطاً من "العلو" فى كل ما أحققه فى الفكر أو العمل أو الإبداع أو الحب^(١).

(رابعاً) أن الوجود الماهوى لا يستغنى عن العالم؛ فهو بدونهِ عاجز عن تحقيق إمكاناته، وهو من خلاله يستمد صورته؛ ومع ذلك فالاستسلام لموضوعية العالم ينتزع منه أصل ما فيه !

وهذه العلاقة تعبر عن رغبة الذات المستمرة فى تجاوز نفسها والعلو عليها؛ ومع ذلك فإن تحقق الذات مرتبط بالعالم عن طريق تزاوج وجود الذات مع الوجود التجريبي فيما يسميه ياسبرز "بالتاريخية"، فالحرية فى الوجود الماهوى تتدمج مع العالم، أى تتخذ مواقف بعينها كى تتحقق، والحدود التى تواجهها حريتى، ويتعذر تجنبها أو حتى تفسيرها هى بمثابة "أس ضرورى"، يمكن الوجود الماهوى من علو - الذات، وهى غاية نهائية للأهداف النوعية، ونلتقى عندها بالعلو.

ويعنى ما سبق أن العالم "يجتنب" الوجود الماهوى لتحقيق إمكانياته، و"ينبذه" فى الوقت نفسه بوصفه "سبيل سقوطه فى الوجود التجريبي"^(٢).

(١) المرجع نفسه، ص: ٢١٢.

(٢) المرجع نفسه.

الفصل الثالث

المفارقة في المواقف الحدية

(١)
”الموت والألم”

ذهب الرواقيون إلى أن الخير الأسمى هو السعادة، وهذه السعادة لا صلة لها باللذة، وإنما تقوم على الفضيلة المتمثلة في الانسجام مع الطبيعة الحقيقية للإنسان. وطبيعة الإنسان عند الرواقيين طبيعة عقلية، والحياة التي ينشدها الرواقيون أيضاً حياة عقلية؛ فالعقل الإنساني جزء من العقل الكوني، وطبيعتنا تجعلنا في انسجام مع الكون بأسره أو مع الطبيعة.

كما ذهب الرواقيون إلى أن "الحكيم" هو من يقبل الطبيعة كما هي، فطاعة الإله هي الحرية، وقبول المصير خاصية أساسية للأخلاق الرواقية، والمقاومة لا جدوى منها، وعلى الحكيم الرواقي أن يكبت انفعالاته حتى يصل إلى الأتراكسيا Ataraxia أو راحة البال، فالحكيم سيد نفسه ولا يقع في قبضة الأحداث الخارجية، ويمكنه أن يكون سعيداً رغم الآلام والأمراض، إن الفضيلة لديه هي الانسجام العقلي مع نظام الأشياء؛ أي أنه مفهوم "الواجب" أو "ما ينبغي على أن أفعله"، لم يكن موجوداً في الأخلاق الرواقية^(١).

إلا أن "ياسبرز" يرى أن نصيحة الرواقيين بالانسحاب إلى حريتنا الخاصة التي يستقل فيها العقل غير كاف لتحقيق السعادة؛ فالرواقي أخفق في أن يرى أن العقل في حد ذاته "قلع"، ويعتمد على ما يزود به من معطيات - على طريقة كائط.

كما يرى "ياسبرز" أن الرواقي قد أخفق في النظر بعين

Marias, J.: "History of Philosophy" by Appelbaum S.
Slowbridge c.c., Dover Publications., U.S.A 1967, p.92 - 93.

الاعتبار إلى إمكانية الجنون. ويؤكد أن الرواقى يتركنا بلا أمل
أو مواساة، لأن مذهب الرواقية لا يسمح بذلك "التحول الداخلى"
للوجود الماهوى الممكن الذى أكد ياسبرز على أهميته للوصول
إلى المطلق^(١).

يقول ياسبرز:

"... مادام الإنسان إنساناً... فإن إمكانيات الإنسان
تظل ... فى حرية، ولا يمكن تجليها إلا فى نتائج
حرية، وسيظل البشر ما بقوا، كائنات لا بد لها من أن
تمضى فى غزو ذاتها"^(٢).

يبدو من النص السابق أن الذاتية - *ivt Subj* t
Subjectivity تشغل مركزاً محورياً فى فلسفة ياسبرز، وربما
يرجع ذلك إلى ارتباطها بالمواقف الحدية^(٣) حيث يواجهنا الموت
T ، والألم Leiden، والصراع Kampf، والشعور بالاثم
S d.

وإذا تصورنا أن الحياة بلا نهاية، وأن ممكناتها لا متناهية،
فلن يكون ثمة شئ حاسم، بل إن الزمان يمكننا من أن نصبح نواتجاً
حقيقية، فضلاً عن أن الحضور الذى لا مفر للصراع، والعوائق
التي نصطدم بها تدفعنا دفْعاً إلى قبول العالم التجريبي الذى نحيا فى

(١) Jaspers, K. "Way to Wi", P.22 - 23.

(٢) كارل ياسبرز: نهج للفلسفة، ص: ٦٢.

(٣) Gr i onen - Ul te Situations or Boundary Situations.

لهذا المصطلح أهمية مركزية لفهم فكر ياسبرز، وربما لفهم الفكر الوجودى
المعاصر كما سيأتى بيانه.

غمارة (١).

إن الحياة الإنسانية في العالم محفوفة باللا أمان المخيف .
جم عن هذه الحدود الكلية؛ ومع ذلك فليس أمام الوجود الماهوي
إلا أن يعرف كيف يقبل هذه المواقف بوصفها الحدود التي تصنع
عندها الذات وجودها.

كما أنه يمكن التغلب عليها جزئياً عن طريق قبولها بليجائية
على الرغم من كونها إحباطات حقيقية يصطدم بها الوجود
الإنساني (٢).

ونحن نحاول في هذا الفصل الإجابة على السؤال الأساسي
التالي: ما هي طبيعة المفارقة في الموت والألم بوصفهما
موقفين حد . يكشفان عن الوجود الماهوي؟

يقول ياسبرز عن المواقف الحدية:

" ... إن الآنية (أو الوجود التجريبي) وجود في
مواقف *sein Sein in Situationen* فلا يمكنني أن
أتخلص من موقف حتى أشتبك مع آخر .. إنني دائماً
في موقف بحيث لا أستطيع أن أحي دون صراع وألم
- فلا بد أن آخذ على عاتقي إنما يستحيل على أن
أجنبه - كما أنه ينبغي على أن أموت، وهذه المواقف
الحدية هي الموت والألم والصراع والإثم،

Roberts, D.E. "Existentialism and Religious Belief", A Galaxy (١)
Book, Oxford, Uni. P inc., 1960, P. 243.

Blackham, R.J.: "Six E ist " P 52 - 54. (٢)

ولا يستطيع تغيير هذا الهم إلا في التصريف الذي يظهر
عليها (١).

يتبين لنا من النص السابق أننا في كل لحظة من لحظات
وجودنا نكون في "موقف معين"، وهذا للموقف عبارة عن مجموعة
من الظروف المعقدة، وكل موقف من هذه المواقف جزء من كل
أكبر منه، وهو دائما في سبيله إلى التغير ليحل مكانه موقف آخر،
وهكذا تتألف حياتنا من سلسلة من المواقف المتوالية؛ بيد أن هناك
"مواقف خاصة" يسميها ياسبرز "المواقف الحدية" Grenz
Situationen - Ulimat Situations، وقد سماها كذلك لأنها تقف
بنا عند حدود لا نجد لها تفسيراً كالموت والألم والصراع والشعور
بالإثم، وتدفعنا هذه المواقف إلى اتخاذ قرارات حاسمة، وفيها نشعر
أن دافعا ملحا يدعونا إلى أن نغير أنفسنا؛ لأن أنفسنا بما هي عليه
تعجز عن مواجهة هذه المواقف؛ فلما أن نصبح شيئا أكبر وأعظم،
وإما أن ننهار وننحطم فنصبح لرواحا ضالة (٢).

يقول ياسبرز في ذلك:

".. المواقف الحدية هي أعنف مصادر الفلسفة.. ففي
سيطرة الإنسان على الطبيعة من خلال التكنولوجيا
يبقى عنصر لا يمكن حصاره يمثل تهديدا مستمرا.
ويتجسد صورة المواقف الحدية من موت وألم ونضال
وإثم مع أن هذه المواقف تحول دون أن نكتفي
بالعالم، وإنما تشير إلى شيء آخر أعلى ويجاوزه..

(١) Jaspers, K.: "Philosophie" 2^{er} "erhellung". Verlag von Julius Springer, Berlin, Germany, 1932, S. 2 - 203.

(٢) Latzel, E.: "The Concept of Ultimate Situation", P.111.

وفيها إما أن يدرك الإنسان العدم أو يشعر بالوجود
الحقيقي، .. حتى اليأس.. فإنه يدفعنا إلى ما وراء هذا
العالم.. نحن نقوم برد الفعل تجاه "المواقف الحدية" عن
طريق اليأس.. ثم نعيدها إلى الوجود من جديد.. نحن
نصبح أنفسنا بتغيير إيراكنا للوجود^(١).

يبدو من النصوص السابقة أن "مفهوم المواقف الحدية" هو
أكثر المفاهيم دلالة على "المناخ" الفكري لفلسفة ياسبرز، وأن ذلك
المفهوم يمثل "الحدس الفلسفي الأصلي" لياسبرز في مراحل تطور
فكره الأولى التي أثمرت فيما بعد أكثر أعماله تطوراً^(٢).

فيرى ياسبرز أن "الموقف" ليس مجرد شيء يتفق مع القانون
الطبيعي، إنه واقع ذو مغزى من الناحيتين النفسية والفيزيائية.. وأن
كل العلوم تهتم بهذه الحقيقة، وتبحث إما عن المواقف الكلية أو
المواقف المحددة تاريخياً، والإنسان لا يمكنه أن يعرف أكثر من
جوانب بعضها من المواقف، والشخص الذي "خارج هذا الموقف
يمكنه وحده أن يعرفها تماماً، وهو لا يعرف بالطبع كل ممكناتها..
وعلى أساس معرفته لهذه الممكنات يمكنه أن يتفاعل مع الموقف؛
فيقوم بتعديله؛ فالمواقف توجد.. "لر ما تتغير؛ وعلى الرغم من من
أنتى يمكننى أن أغير من موقفى من الموقف المعطى، ولن أقدم
بطريقة حسابية المواقف المرغوب فيها، فإنتى لا أستطيع أن
أترك" موقف ما بدون "التفاعل" مع موقف آخر^(٣).

J K. : "Way to Wisdom", P. 20 - 23.

(١)

E. "The Concept of Ultimate", P 183.

(٢)

Ibid, p. 187

(٣)

(ثانيا) المواقف الحدية في "مؤيد ياسبرز"؛

سبق الإشارة إلى أنه في عام ١٩١٩م نشر "ياسبرز" كتابه "علم نفس تصورات العالم"^(١)، وهو كتاب في "علم نفس الفهم"^(٢)، وهو نواة لما أطلق عليه ياسبرز فيما بعد إيضاح الوجود^(٣) وهو العنوان الذي أطلقه على الجزء الثاني من كتابه "فلسفة"، ويتناول فيه - بصفة أساسية - المواقف الحدية.

ويبدو أن كتاب "علم نفس تصورات العالم" قد نجح في الكشف عن فلسفة ياسبرز أو عن "ياسبرز الفيلسوف"، ليس فقط في الفصل الذي كتبه عن المواقف الحدية، وإنما في جوهره ككل، بل ويمكن الذهاب إلى أن مؤلفات ياسبرز التالية إنما هي تطور مستمر لما جاء في "علم نفس تصورات العالم".

وإذا كان مفهوم "المواقف الحدية" - كما سبق أن أشرنا - هو الحدس الفلسفي الأصلي لياسبرز، فإن هذا الحدس قد أمدّه في كتابه هذا بتصورات أعانته على تصنيف الأنماط النفسية بـ "أحد أهداف هذا الكتاب".

وياسبرز عندما يتحدث عن تصورات العالم *Weltanschauungen*، فإنه يعنى الأفكار "الحدية" و"في الإنسان سواء كانت أفكارا ذاتية مثل الخبرة أو المعرفة أو القوة أو الاعتقاد، أم أفكارا موضوعية مثل عالم الأشياء الخارجية. ففي

Psy I Weltanschauungen. (١)

Verrstehende Psychol (٢)

rhellung. (٣)

الفصل الأول من كتاب "علم نفس تصورات العالم" وهو بعنوان "المواقف" إهتم بتصورات متنوعة عن العالم من جانب الذات، وفي الفصل الثاني وهو بعنوان "تصورات العالم" فسر هذه التصورات من جانب الموضوع، أما الفصل الثالث فيقوم فيه ياسبرز بعملية التركيب، ويبحث في الكليات الحية للأنماط الروحية التي تتجاوز المواقف وتصورات العالم، وهما في حد ذاتهما تجريدات^(١)..

كلن "ياسبرز" مدركا في هذا المؤلف أنه لا يكتب بوصفه "عالم نفس"، فالطريقة التي تناول بها "ياسبرز" ظاهرة المواقف الحدية مهدت للعرض المسهب المنسق لهذه المواقف في كتابه الأساسي "فلسفة"^(٢) في عام ١٩٣٢م. أما في كتابه "الطريق إلى الحكمة - مقدمه للفلسفة" الذي نشره في عام ١٩٤٩م، فيرى ياسبرز أنه في معرفة المواقف الحدية على سبيل المثال عند الرواقيين - وفي معرفة الدهشة - عند أفلاطون وأرسطو، والشك - عند ديكارت - تكمن منابع التفلسف الحقيقية.

يقول:

"... الدهشة، الشك، ومعرفة المواقف الحدية إنما هي مصادر حقيقية للفلسفة، ولكن المصدر النهائي لها إنما هو الإرادة للتواصل الحقيقي^(٣) التي تشمل على كل ما

Ibid, P. 183 - 184.

(١)

Ibid, P. 184.

(٢)

The to authentic Communication.

(٣)

سوف نشير تفصيلا إلى علاقة المواقف الحدية والتواصل الوجودي عند ياسبرز في الفصل الأخير

سبق.

ويعنى ذلك أن الوعي بالمواقف الحدية عند ياسبرز
مصدره أعمق من الدهشة والشك^(١).

يقول ياسبرز فى "الطريق إلى الحكمة":

".. نحن دائما فى مواقف، والمواقف تتغير.. أنا نفسى
يمكننى أن أعمل على تغيير الموت.. ولكن هناك
مواقف تظل كما هى بصورة أساسية حتى إذا تغير
جانبيها اللحظى؛ فيجب أن أموت، وأن أشعر بالألم،
وأن أحيأ فى صراع، كما أننى مستغرق فى الشعور
بالإثم"^(٢).

ويبين ياسبرز أن "المواقف الحدية فى كتابه "فلسفة"
قائلا: "... معرفة المواقف الحدية ووجود الذات هما الشئ نفسه".
يتبين لنا مما سبق أن ياسبرز فى كتابه "فلسفة" يتخذ نقطة إنطلاق
من الواقع المتعين للوجود الإنسانى؛ وفى الفصل الأول وهو بعنوان
"المواقف" يمدنا بمعرفة عامة مشتركة بين الجميع يطلق عليها اسم
"الوعي بوجه عام" كما سبق أن بينا، يقول فى ذلك: "كل قول يمكن
إدراكه عن طريق المناهج العقلية، فهو قول معرفى؛ لكنه يجعلنا
خارج مجال التفلسف الحقيقى، ولذا علينا أن نضع فى الاعتبار
خاصية المواقف الحدية للوجود الإنسانى".

وفى الفصل التالى الذى كتبه ياسبرز عن المواقف الحدية،
نجد أن الأجزاء الثلاثة الأساسية فى هذا الفصل بمثابة تكملة لما

Ibid, P. 186.

(١)

Jaspers, K. : "Way to Wisdom", P. 17.

(٢)

جاء في فصل "إيضاح الوجود" في "فلسفة" حيث يتم الانتقال - كما سيأتى بيانه - من الوجود التجريبي إلى الوجود الماهوي الممكن.

كما أنه أعاد ترتيب المواقف الحدية في كتاب "فلسفة" بالمقارنة بما ورد في كتاب "علم نفس تصورات العالم" (١) ففي هذا الكتاب الأخير - حيث لم يزل يأسبرز عالم نفس وصفى Descriptive psychologist بدأ من أكثر الأشياء عمومية: البنية النقيضية للوجود: antinomian وفي كتابه "فلسفة"، وفي الفصل الذي كتبه يأسبرز عن المواقف الحدية - بدأ - على العكس من ذلك - من وجود الإنسان المتعين؛ فأنا إنسان أعيش في هذا الزمان، وهذا المكان، وأنتمى إلى هذه الدولة، وتلك العائلة، إننى - باختصار - لست إنساناً بصفة عامة، وإنما إنسان مرتبط بالواقع المتعين الخاص بوجودى الفردى؛ وإننى كوجود فردى أجد نفسى دائماً في موقف معين.

ويلاحظ أن "المواقف الحدية" في هذا الفصل (٢) تتعارض مع المواقف عامة Situationality التى جاءت في التمهيد لهذا الفصل؛ فالمواقف الحدية لازمة للتحقق الذاتى للوجود الشخصى، وهو التحقق الذى يتم من خلاله إيضاح ذلك الوجود، فضلاً عن أن هذه المواقف تشير إلى مفارقة خاصة بوجودى في هذا العالم،

(١) يلاحظ أنه في كتاب "علم نفس تصورات العالم" بدأ من البنية النقيضية للوجود الإنسانى، ثم الألم، ثم وضع مواقف حدية خاصة هي على التوالي: الصراع - الموت - المصادفة - الإثم.

(٢) يتناول هذا الفصل على التوالي: المواقف الحدية الخاصة بالتحديد التاريخى للوجود الماهوي ثم مواقف حدية بعينها: الموت، الألم، الصراع، الإثم، ثم مواقف حدية خاصة بتاريخية الوجود . . . هو كذلك.

وبالحقيقة الكلية في العالم^(١)، ويبدو أن الهدف الأساسي من هذا الفصل هو الوصول إلى "التفلسف الوجودي" existential Philosophizing، وهذا التفلسف لا يعبر عن اللامعقول rational بقدر ما هو مجاوز للعقل super - rational ؛ فهو ليس بعيدا عن فكرة النسق؛ بل بالأحرى يشتمل على أكثر الأنساق صرامة.

هذا، وتتضح الصرامة النسقية في هذا الفصل عندما :
فيما ورد فيه من أفكار أساسية؛ وهي كما يلي:

- ١ - إن البحث عن المواقف الحدية مباشرة يعبر عن الجانب المحيط من الوجود الإنساني.
- ٢ - إني - وبطريقة لا يمكن تجنبها - أجد نفسي في مواقف حدية.
- ٣ - كل موقف حدى له جانبان: "جانب سلبي" بالنظر إلى وجودي، وجانب "إيجابي" بالنظر إلى "وجود ممكن".
- ٤ - في الموقف الحدى أحقق ذاتي كوجود شخصي، ويمكنني أن أوضح لنفسي الضرورة الوجودية للموقف الحدى^(٢).

نينا: نص المواقف الحدية :

أوضح ياسبرز خصائص المواقف الحدية في النص الهام التالي:
" .. إني دائما في موقف بحيث لا أستطيع أن أحياء دون
صراع وألم - فلا بد أن أخذ على عاتقي إما يستحيل

Ibid, P. 194 - 196.

(١)

Ibid. P. 196 - 197

(٢)

على أن تجنبه - كما أنه ينبغي على أن أموت، وهذه
المواقف الحدية هي الموت والألم والصراع والشعور
بالإثم، لا أستطيع تغييرها اللهم في الطريقة التي تظهر
عليها وهي تشبه الجدار الذي نصطلم به حتماً،
ونسقط بونه، ومن المحال أيضاً تفسيرها أو استنباطها
من شيء آخر، ذلك أنها شيء واحد مع الأنية نفسها، ومن
وجودها المستمر يتولد ما في الأنية من عدم رضا، وهو
نوع من السخط يضعني في عزلة الممكن التي يتلاشى
فيها الوجود للعالم كله - في عزلة ليست إلا نداء يهيب
لي أن أكون أصل نفسي..^(١)

يتضح من النص السابق أن للمواقف الحدية عدة خصائص
نجمها فيما يلي:

الخاصية الأولى: المواقف الحدية لا مفر منها ولا يمكن تجنبها:
أوضح ياسبرز أن الوجود الإنساني يحيا مواقف حدية
أساسية، وتعبّر عن بنيته ككل، وهي معطاة بطريقة لا يمكن
تجنبها، وما دام الإنسان يركز اهتمامه مباشرة على الأشياء
الموضوعية في علاقة الذات - الموضوع، فإنه لا يدرك هذه
المواقف الحدية. إن هذه المواقف موضوع للشعور الإنساني
والإدراك، وهي موجودة على حدود وجودنا، ومن هنا صارت
تسميتها بالمواقف الحدية كما سبق بيانه. ويبدو أن ثمة صلة بين هذه
المواقف والعالم الموضوعي في علاقة الذات - الموضوع، وهذه

(١) ريجيس جوليبييه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢١٦ - ٢١٧ وأيضاً

CP Jaspers. "Philosophie". II Band, S 203

الصلة تتضح في أنه لا يوجد شيء ثابت أو مستقر، كما لا توجد
دعامة مبنية للوجود الإنساني؛ إلا أن هذه المواقف تختلف عن العالم
الموضوعي في أنها تحتوي في ذاتها على كشف ممكن للوجود
الحقيقي^(١) - das eigentliche - c a، كما أنها
تاريخيا للوجود الماهوي^(٢).

الخاصية الثانية: العجز عن إبراز حدودها أو تفسيرها:
يرى ياسبرز في ضوء النص السابق أننا يمكننا فقط أن
نوضح المواقف دون أن نتكهن من تفسيرها أو حتى
استنتاجها من أي شيء آخر؛ إنها جزء لا يتجزأ من الوجود
الإنساني.

إن كلمة "الحد" - Gr - t - L توحى بوجود شيء آخر
لكنه في الوقت نفسه يتجاوز الوعي الإنساني؛ لذا فالوعي بوجه
عام يعجز وبصورة أساسية عن إدراك الحدود الخاصة بالمواقف
الحدية^(٣).

صية - : إمكان إبراز المواقف الحدية كـ د ممكن:
Possible - Pot - li - st
يقول ياسبرز:

"... نحن نقوم برد الفعل تجاه المواقف الحدية من
خلال وجودنا الماهوي . نكون نحن أنفسنا^(٤). وما
من إنسان بوسع أن يحقق كل إمكاناته.. فالموقف

(١) Latzel, E.: "Concept of UI - S", P. 184.

(٢) Ibid, P. 198.

(٣) Ibid, P. 188.

(٤) Jaspers, K. "Philosophie", 2 er S. 204

الأساسى هو نوع من المواقف الحدية.. التى تجعل
من كل منا وجودا ماهويا ممكنا *Possible Existenz*؛
فما يحققه الإنسان فى المواقف الحدية يحدد شروط
عظمته^(١).

يتضح من النص السابق أن ياسبرز قد اهتم بالبنية
النقائضية antinomian للوجود الإنسانى فى ضوء المواقف
الحدية؛ فإذا كان هناك أناس تعوزهم المعرفة الواعية بتلك
المواقف، فيعيشون فى أمان عدم السؤال والرضى بالنظام
المألوف للعالم، ولا يدركون أى شكل للحياة عدا ذلك الشكل الذى
يحبونه هم أنفسهم^(٢)، فإن الواقع الحقيقى للمواقف الحدية يتضح
عندما لا أكون مثل الآخرين مجرد وجود تجريبي يدرك هذا
الواقع من الناحية السلبية فقط كحد من الحدود، وعندما لا أكون
مجرد وعى يوجه عام يستقبله من الناحية الخارجية فقط؛ إننى
أدرك تلك الواقع فقط بوصفى وجودا ممكنا^(٣).

ويرى ياسبرز أن معرفة المواقف الحدية والوجود الإنسانى
هما الشئ نفسه^(٤). وهذا رأى لا يمكن للبرهنة عليه بطريقة
شاملة؛ فالمواقف الحدية ليست مفهوما عقليا، وليست مقولة
موضوعية، ولكنها تحمل معنى الإشارة si بل أن المواقف

(١) Jaspers, K. "Philosophical Faith and Revelation" by E. B. Ashton, Harper & Row Publishers, New York, 1967, P. 208 - 210.

(٢) Latzel, E. "The Concept of Ultimate", P. 185

(٣) Ibid, P. 188

(٤) "G ituationen erfahren und Existieren ist dasselbe"

المعطاة تحقق عمقا خاصا بالنسبة لى، وهو عمق لا يمكن إدراكه شعوريا. وهذا العمق الكامن فى المواقف الحدية لا يتضح لى إلا بوصفى إمكانية Möglichkeit - Potentiality، فينبغى على أن نكون فقى الحقيقة أو - على حد تعبير كيركجور - أن لوجد وجودا حقيقيا^(١)، ذلك أننى أشعر بوصفى وجودا ممكنا أكثر من الفردية التجريبية الموضوعية للشخصية الخاصة بالحياة السياسية والعلمية والإقتصادية، وأن الوجود بحكم إخفاقه فى العالم المظلم الذى يوجد فيه يتطلع إلى نوع من العلو أو الخلود^(٢).

(ثالثا): مراحل "الوثبة" - المواقف الحدية Sprung - Leap يقول ياسبرز:

".. بينما نجد الوجود التجريبي شاعرا بالغربة عند السؤال عن الوجود فى المواقف الحدية، فإنه يمكن أن يصبح ذاته من خلال الوثبة.. فالحدود لم تعد كامنة، وإنما تتحول صوب العلو.. هذه العزلة ليست نهائية؛ وإنما تشير إلى محاولة أخرى تقوم بها فى ذاتها؛ إنها بمثابة العين التى ترى بها الآنية، والتى تتجاوز من خلالها ذاتها فى "وثبة أولى".. حيث تبحث عن الطريق إلى... لذلك، وتجعل من التفكير تحقيقا لهذا الطريق، و... تمهيدا لمدخل جديد إلى العالم"^(٣).

يتضح لنا من النص السابق أن "ياسبرز" يدعونا إلى

Ibid P 189

(١)

جوليفيه: "المذاهب الوجودية....."، ص: ٢١٧

(٢) ر

Jaspers, K "Philosophie", 2 er Band, S: 204 - 205

(٣)

التخلي عن فكرة إدراك الوجود عن طريق المعرفة الموضوعية، وأنه ليس لدينا أية وسيلة لإثبات الوجود بالأدلة المنطقية؛ بل... بالضرورة القيام "بوثبة" عبر حدود ما يعرف بموضوعيا، ويبدو أنه من خلال هذه الوثبة يبدأ التفلسف^(١).

تسأل "ياسبرز" في الجزء الثاني من "فلسفة" عن كيفية إدراك الوجود الماهوي من خلال المواقف الحدية، وأجاب بأنه في تلك المواقف أحقق "الوثبة" من الوجود التجريبي - Das Existence إلى الوجود الماهوي Existenz على مراحل ثلاث عن طريق الفعل الواعي الداخلي، وبذلك تولد ذاتي الحقيقية^(٢)، وحينما نعثر على الوجود الإنساني الحقيقي، يتحول علم للنفس إلى "إيضاح الوجود". إن إيضاح الوجود يتحدث للممكنات بداخلي التي تبقى مع ذلك خافية عني؛ ولكنها تكون حاسمة لوجودي الحقيقي بوصفي إنسانا.

أما عن المرحلة الأولى للوثبة، فهي تبدأ من وجود العالم والنظرة المتشككة في كل شيء، وتنتهي إلى الوحدة الأساسية التي تميز المعرفة الشاملة، وفي هذه المرحلة يمكنني لمدة لحظات خاطفة أن أرى تماما ما يوجد. وأبقى جزءا لا يتجزأ من وجودي الذي يمكنني من أن أكمل الوثبة الأولى، وهذه الوثبة إذا ما نظرت إلى عمقها، أدرك أنها ترغمني على أن أقرر ما إذا كنت أدرك واقعها الحقيقي، وعما إذا كنت أدرك ذلك بنفسي. وفي المرحلة الثانية للوثبة تصبح "المواقف الحدية" موضوعا

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية"، ص: ٢١٥

(٢) Latzel E "The Concept of Ultimate" P 189

لاهنمى، وأنا كوجود ممكن اسبر غور ما فيها مر ممكنات
كامنة، ولا يمكننى أن أحلها من مسافة بعد بطريقة تتطبق كايه
على الوعى بوجه علم، كما أتنى أحاول أن أوصح هذه الممكنات
عن طريق "إيضاح الوجود"^(١).

يقول ياسبرز:

"... عندما نقوم بتوضيح المواقف الحدية، فإننا نفعل
ذلك من خلال الوجود الماهوى الممكن *Mögliche*
Exist، ويتم ذلك عن طريق الاستعداد للقيام
"بالوثبة"... إن التأمل فى المواقف الحدية يعلق الحكم
عليها، ويجعلها مجرد إمكانية للكشف عن الوجود
الماهوى"^(٢).

يوكد ياسبرز فى المرحلة الثانية للوثبة على النظرة إلى
الأشياء من خلال المشاركة الضرورية فى عالم يشوبه الإخفاق
Scheitern - fo de g، أو من خلال "إيضاح الوجود
الممكن"، ففى هذا الوجود الممكن تتضح لذاتى إمكانية أن تصبح
ذاتاً "توجد فى مواقف حدية"^(٣).

لما عن المرحلة الثالثة والأخيرة من الوثبة، فهى المرحلة
الحاسمة التى تقودنى من الوجود بوصفه وجوداً ممكناً إلى الوجود
الحقيقى فى المواقف الحدية، فما أعرفه يمهد السبيل لما يمكن أن

Ibid, P 189 - 191

(١)

Jaspers, K. "Philosophie", 2 er Band, S. 206.

(٢)

Latzel, E. "The Concept . . .", p 191

(٣)

يقول ياسبرز في ذلك

"... تنتقل الوثبة في الموقف الحدية من الوجود
التجريبي إلى الوجود الماهوي... أي الذات نفسها
بوصفها إمكانية مستتيرة إلى الوجود الحقيقي..."

ويعنى ذلك أن الوثبة بمراحلها الثلاث تبدأ من الأنية في
العالم؛ أي من العزلة الأساسية التي يحياها العارف، ومن تأمل
الأشياء بالنظر إلى المشاركة الضرورية التي تقوم بها الأنية في
عالم الإخفاق، إلى الوجود الماهوي الممكن؛ أي من الأنية كوجود
ماهوي ممكن إلى الوجود الماهوي الحقيقي في المواقف
الحدية^(٢).

وبعبارة أخرى فإن "الوثبة الأولى" تؤدي إلى التفلسف في
صور العالم، والثانية تؤدي إلى التفلسف بوصفه إيضاحا للوجود
للماهوي، Existenz، والثالثة تؤدي إلى الحياة الفلسفية
للوجود الماهوي، وأن هذه المراحل يرتبط بعضها ببعض
الآخر^(٣). الوثبة - عند ياسبرز - إذن وثبة من "الشامل" الذي
لكونه كموجودات تجريبية، وكوعى بوجه عام، وكروح إلى
الشامل الذي "يمكن أن نكونه"، أو نكونه بصورة حقيقية
بوصفنا وجودا ماهويا؛ أي أنها الوثبة من الشامل الذي نعرفه
بوصفه العالم إلى الشامل الذي يكونه الوجود ذاته؛ وهذه الوثبة

Ibid, p. 191

J . K "Philosophie", 2 er Band, S 257

Ibid

(١)

(٢)

(٣)

حسمه بالنسبة لحريتي؛ لأن حريتي لا توجد إلا من خلال
العلو؛ وفي الوثبة إلى العلو أدرك بالفكر القرارات الأساسية
عن وجودي الخاص، وحقيقته، فالتفلسف عند "ياسبرز" نوع من
التصميم Resolution، تصميم لبرادة الوجود لكي أنفصل عن
كل معرفة محددة عن الوجود، وبذلك يتحقق الوجود ذاته
بالنسبة لي^(١). إلا أن "ياسبرز" يشير إلى "الازدواجية"
Doppeltheit منة في فكرة "الوثبة"؛ فأنا كآنية أوجد في
مواقف، وأنا كموجود ماهوي يمكن أن أوجد في مواقف حدية،
وبعد القيام بالوثبة بمراحلها الثلاث يحدث نوع من الازدواجية
لا يمكن حله؛ فلم أعد موجودا فقط في العالم بمقدار ما أظهر
فيه؛ أي أنه إما أن أخرج بكليتي من العالم في لغز لا يمكنني
من التواصل، أو أن أغوص في العالم تماما في وضعية
واقعية.

في الطرف الأول من الازدواجية أوجد كآنية في موقف
محدد، وليس في موقف عام كلي للممكنات جميعا؛ فأنا أوجد في
"هذا الزمان التاريخي المحدد"، وهذا الطرف يؤدي بالوجود
لماهوي إلى "الوعي". نلتقي بالمواقف الحدية الخاصة
e' Ine Cr Si tion في نطاق تاريخيتها الخاصة،
ويقصد بها الموت، والألم والصراع والإثم، وهذه المواقف
الحدية تؤدي إلى منظور كلي للآنية يتناولها في حدود الإمكان أو
عدم الإمكان^(٢).

Jaspers, K "Philosophy of Existence," P 25 - 26.

(١)

Jaspers, K "Philosophie", 2er Band, S 208 - 209

(٢)

(رابعاً) المواقف الحديثة للموت:

(أ) الموت هو "حديا" Tod - Death

(أ) الموت كواقعة موضوعية :

أشار ياسبرز إلى أن:

"الموت كواقعة موضوعية للآنية ليس موقفاً حدياً
بعد" (١).

ويعنى ذلك أن "الموت" - عند ياسبرز - ما دمت أنساه
أو أحاول الهرب من التفكير فيه، أو ألاحظه فقط بوصفه نهاية
لا يمكن تجنبه إنما هو واقعة تجريبية عن موضوع تجريبي في
العالم يخص الآنية، وعند هذا الحد، فإن الموت لا يمثل الوجود
الماهوي، ولا يعبر عن موتى الخاص، ولا يدخل في تكوين
علاقتي بالظواهر التي أجدها في حياتي بأسرها (٢).

(ب) البنية المزدوجة للخوف من الموت:

• einfache T esan t

يقول ياسبرز:

"... الخوف ... من عدم الوجود لا يمكن التغلب عليه
من جانب الآنية (الوجود التجريبي) (٣) .. والخوف من
الموت بنية مزدوجة: الخوف من الموت من قبل الآنية
التي لا تحيا وجوداً حقيقياً، والخوف من الموت بـ"

Ibid, P 220

(١)

Blackham, R G "Six Existentialist " P 52

(٢)

Jaspers.k Philosophie 2 er Band S 224

(٣)

عدم وجود بصورة أساسية.. فالأنية التي توجد في عدم
الوجود الماهوي تشعر بالخوف من حياة لا تنتهي بدم
ممكناً..^(١)

يتبين لنا من النص السابق أن الموت "نهاية قصوى" لكل
وجود تجريبي؛ فحياتنا الزمانية لا يمكن أن تدوم إلى مالا نهاية،
ومن هنا يلزمنا "خوف" أو "جزع" توفد جذوته إرادة الحياة التي
تأبى للعدم، ويشد الخوف حين نشعر أنه لا سبيل لنا كي نؤدي
رسالتنا^(٢). كما يبدو من النص أن "العدم" هو تهديد "نفسنا"، بل
أكثر للتمهيدات المخيفة على وجه الإطلاق،^(٣) فإذا ما تملكنا
الشعور بالخوف من أن شيئاً لن يخلد أو يبقى، فذلك لأننا لم نحقق
نواتنا تماماً في الحرية، وإنما يستغرقنا ذلك العالم الحسابي^(٤).

ويرى ياسبرز أن ثمة مواقف ثلاثة حيال الموت:

- (١) أن نموه الموت أو نريد نسيانه.
- (٢) أن نفكر فيه دائماً ونهمل الحياة.
- (٣) أن نتحرر من هذين الموقفين بالموقف التالي:

ينبغي على أن أحكم على ما أعمل، وعلى ما يحدث لي
بالمعيار الآتي: هل يقاوم أثر الموت؟

Ibid, P. 227.

(١)

كلرل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥

(٢)

Blackham, R.J: "Six Existentialist ...", P. 208.

(٣)

Ibid, P 53

(٤)

كما يرى أن فكرة الموت تؤدي إلى الخوف من عدم الحياة في الواقع، ونحن لا نستطيع التحرر من ذلك الخوف إلا بطاقة التفكير في الموت ذاته، وهي الطاقة التي تولد لنا دلالة أخرى للإنسان هي دلالة حيوية، فالسلام حيال الموت يصدر عن الوعي بما لا يستطيع أي موت أن ينتزعه منا^(١).

(ج) موت الآخر: Tod des Nächsten

يقول ياسبرز:

"... لموت الآخر خاصية كلية، وهو لذلك موقف حدى
عندما يكون لذلك الآخر مكانة خاصة وفريدة لدى ...
موت الآخر لو موت الحبيب الذي أكون معه في علاقة
تواصل Communication - Komm kation يكون
بمثابة أعمق قطيعة؛ فأنا لمكث وحيداً بعد آخر نظرة
ألقها على المتوفى، وليس بإمكانى اللحاق به، ولم يعد
بإمكان المتوفى أن يبادلنى الحديث؛ فكل منا يموت
وحده...^(٢)."

نستخلص مما سبق أن الموت ليس تجربة خاصة نجتازها؛
فنحن لا نعاني الموت، مادامنا أحياء؛ بيد أن موت الآخر "يتيح" لنا
أن نحكم على وجودنا في هذا العالم^(٣).

(١) كارل ياسبرز "تيج الفلسفة"، ص ١٥١

(٢) Jaspers, K. "Philosophie" 2. er Band, S. 221 - 222
"Jeder stirbt allein"

(٣) كارل ياسبرز "تيج الفلسفة"، ص ١٥١

(د) الموت هو مرآة للوجود الماهوي..^(١)

يقول ياسبرز:

".. للموت مرآة للوجود الماهوي، لأن كل مظهر يختفي عندما يكون للوجود الماهوي مضمون الآنية.. ويصبح الموت عن طريق الوجود الماهوي بمثابة اختبار *Bewährung*... فالموت لدى الموجودات التي تحيا للمواقف الحدية ليس قريبا أو بعدا، ولا نزاعا أو صداقة؛ إنه يتكون من الحركة التي تجمع بين النقيضين.. فالموت الحقيقي لم يعد الهاوية التي تؤدي إلى الفراغ، وإنما أصبح كما لو كنت فيه لا أشعر بأنني متروك وحدي، وإنما أرتبط بالوجود الماهوي الذي يمنني بمعنى التواصل.. ففي كل تواصل يرتفع الشعور بالوحدة.. والحب الحقيقي يبقى حاضرا في الوجود.. أي أن ما يتحطم في الموت ليس سوى المظهر أما للوجود ذاته فيبقى كما هو..".

يشير النص السابق إلى أنه من خلال "العدم" *Nichtsein* أصير في يقين *Gewissheit* الوجود الماهوي، وهذا اليقين يظهر في الزمان مع أنه غير زمني، فتصبح الحياة أكثر عمقا، ويصبح الوجود الماهوي أشد يقينا من "علاقة بالموت"^(٢).

المفارقة في "الموت" وجودا ماهويا:

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن "الموت" بوصفه موقفا

(١) "Der Tod ist der Spiegel der E"

(٢) Jaspers, k "Philosophie", 2 er Band, S. 221 - 225

حديثا يخص الذات الحقيقية أو الوجود الماهوي ينطوي على معنى
"المفارقة" كما يلي

رقة الأولى: "الموت إيمانا شجاعا" Courageous
faith؛ والمقصود بها "الشجاعة"^(١) في مواجهة الموت، حيث
يتحول الموت إلى منفذ للآنية ... يتضاءل عندها الخوف من
العدم، ويتخذ الموت بنية أخرى تقوم على معنى الشجاعة بدون
خداع للذات"^(٢).

وتعني هذه المفارقة أن "ياسبرز" يرفض الخلود إذا كان
استمرارا للحياة الإنسانية بوصفها وجودا تجريبييا في الزمان؛ أما
الإيمان الشجاع بالموت فيشير إلى أن ثمة قرارات "غير زمانية"
لأنها تجسد معان خالدة، كما يشير إلى أنه لا ينبغي أن نهتم
بوجود وهمي في المستقبل بقدر اهتمامنا بالمعركة الروحية التي
توحد فيها "اللحظة" بين الزماني والأبدى.

إن تهديد العدم لأمر واقع، ولا يمكن مواجهته عن طريق
المذاهب أيا كانت، وإنما عن طريق الإيمان الشجاع^(٣)، يقول
ياسبرز في ذلك:

"... إن رسالة الإنسان هي أن يحيا بجسارة وخطر
بحسب أسمى المطالب التي تبدو له في كل وضع
معطى. فإن كان ولقا من خلود نفسه، فذلك قد يسلخ
عنه طبيعته؛ أما إذا احتل جهله، فإن ذلك يوصله

Tapferkeit

(١)

J. K. "Philosophie" 2. er d. S. 225

(٢)

Roberts "Existentialism" P. 247 248

(٣)

إلى ذاته، ويضعه على دربها^(١).

المفارقة الثانية: الموت تحققاً (الموت وجود للموقف الحدى)
يقول ياسبرز:

..الموت يعمق من معنى الوجود.. بوصفه تحققاً
Vollendung.. وما نمنا نطمح إلى التحقق، فنحن
نطمح إلى الموت..^(٢).

يفسر لنا ياسبرز ذلك بأن "الحياة" تتسم بالتوتر
Spannung، وعدم الاكتفاء Inadäquatheit وعدم التحقق
Unvollendung، وأنه بمقدار ما تسعى الحياة في أنشط صورها
إلى تحققها الأصيل، فإنها تسعى أيضاً إلى موتها الحقيقي^(٣)؛ ففي
الموت يبقى الوجود الماهوى بوصفه الحدود الضرورية لتحقيقه
الممكن، والموت بمعناه العميق بوصفه وجوداً حقيقياً أو وجوداً
ممكناً يمثل أقصى ما تريده الحياة من الموت وذلك فى مقابل
الخوف منه.

و يعنى ذلك أن الموت بوصفه موقفاً حدياً تتحول بنيته؛
فلا يكون نهائياً endgultig، وإنما يشارك فى تاريخية الوجود
الماهوى^(٤).

(١) كارل ياسبرز: تهج الفلسفة، ص: ١٥٢

(٢) Jaspers, K. : "Philosophie", S. 228

(٣) " ... Sofern nun das aktivste Leben auf seine eigene Vollendung
geht, geht es auf seinen eigenen Tod "Philosophie", S 228.

(٤) Ibid, P 228 - 229

لأن الموت "تحقق" عندما يصبح أداء الوجود الماهوي لرسالته في الحياة تحقيقاً لوجوده، وهو الأمر الذي يؤدي إلى تقبل الموت في رضى واطمئنان. والموت "تحقق" حين يقوم الوجود الماهوي على التضحية بالذات من أجل غاية بحيث يصبح الموت إيماناً بما تتطوى عليه تلك الغاية التي نموت في سبيلها من مهابة وجلال^(١). كما أن "الموت تحقق" لأنه على الرغم من كونه أحد أفجع حدود الوجود الإنساني، ومصدر هلع؛ إلا أنه يسمو بالروح لأنه يلح عليها أن تعيش وجودها الحقيقي^(٢).

وأخيراً الموت "تحقق" عندما يصبح "الموت عميقاً"، والعمق هنا يعنى أن الوجود يصبح غريباً لو أنتى لتجه إلى الموت بوصفه أساساً لى، وأنتى أحقق ذاتى من خلاله، فالموت - عند ياسبرز - معناه أشمل من الحياة، ويمنح الإنسان الشعور بالأمان والسكينة Geborgenheit^(٣).

المفارقة الثالثة: موت الحبيب وموتى ص:

ويبدو أن "موت الحبيب" - كما يراه ياسبرز - يضاف على مشكلة الموت طابعاً مأساوياً، "يبدو الموت انفصالاً و" عاكساً، ومع ذلك فإن التواصل النفسى العميق بين الحبيين ينتصر فى النهاية على هذا الانفصال التجريبي^(٤).

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥-٦

(٢) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية: كارل ياسبرز"، ص: ٥٢٢.

(٣) Jaspers, K. "Philosophie". 2er S 229

(٤) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥-٦

فعندما يزورنا الموت أولاً حينما نفقد من نحب، لا نجد لنا حيلة إلا أن نخلص لذكرى من نحب، وأن نكون أوفياء لما أفدنا منه، وبذلك نؤكد بأن من نحب لم نفقده تماماً، وفي هذا اليقين ينهض الدليل على ظود الروح^(١)، تلك أن حضور الحبيب الغائب لا ينهار تماماً؛ ولنا بإخلاصه له يستمر في التأثير على مما يجعل من الموت اختباراً مستمراً^(٢).

أما عن المفارقة في "موتى الخاص" فيقول ياسبرز:
 " .. يبقى الموقف الحدى الحاسم متمثلاً فى موتى الخاص بوصفه كذلك، حادثة فردية وليست موضوعية، ولا يمكن خبرتها بصورة عامة؛ فالموت كماض لا أعرفه إلا كموت الآخر^(٣)."

يشير "ياسبرز" فى النص السابق إلى "موتنا الخاص"، وهو شئ يجب أن نعانيه بأنفسنا لنعرف كيف يكون، وحين يتهددنا الموت نتساءل: ماذا يكسب الإنسان إذا ظفر بالعالم كله، وخسر نفسه؟ فإذا كنا أسياد مصائرنا، وتمسكنا برسالتنا دون تراخ، فإننا سنواجه الموت فى شجاعة ورضى دونما خوف^(٤) أو وجل.

ويعنى ذلك أنه بوسعى أن أريد إبراك ذاتى فى هذا العالم دون أن أفقدها فى العالم بما فيه من أشياء وموضوعات، وأنه بوسعى أن أريد موتى بوصفه "اختباراً و مفتاحاً" للوجود الحقيقى^(٥)،

(١) فؤاد كامل: "فلسفة وجوبون"، ص: ١١١

(٢) Blackham, K.J. : Six Existentialist " , P 52.

(٣) Jaspers, K.. "Philosophie", 2er Band, S 222

(٤) فؤاد كامل: "فلسفة وجوبون"، ص: ١١١ - ١١٢

(٥) Blackham, R J. "Six Existentialist " , P 53

ذلك أن من يحيا للغايات في حد ذاتها، ومن يشعر بالتواصل الوجودي يعرف أن الأمر الحاسم في وجوده ووجود الآخرين لا يمكن أن ينتهي بالموت^(١).

المفارقة الرابعة: الموت وعي بالحضور :

ل ياسبرز:

".. إن موت أعز كلتن عندي، وحرمانني من حضوره للراهن، هذا الألم الذي لا يمكننا تجاوزه، ألم "ما لن يعود" قد يحول الحياة، شأنه شأن اللحظات السامية إلى وعي بالحضور.. فالتعطش للخلود لا يخلو من معنى.. ذلك أن في كياننا شيئا لا يمكن أن نؤمن بأنه فان.. وأن رسالة الفلسفة هي أن تلقى بعض النور على طبيعة هذا الإنسان^(٢)... إن الموت الحقيقي^(٣)... يجعلني مرتبطا بالوجود الماهوي حيث نكون في "تواصل" من نوع آخر^(٤)."

ويعني ذلك أن الشعور بأن الموت "حاضر" يثير في الإنسان أنبل ما فيه، ويسمونه "عن الصغار"، فالموت يذكرنا دائما بأن حكمتنا وقوتنا محدودتان، ويصرفنا عن الرغبة في تفسير كل شيء في العالم، ويجعلنا نكرس أنفسنا لكي نمنح لحياتنا قيمة قبل أن تنتهي^(٥)؛ ذلك أن فقدان الذات أو ضياعها نتيجة لانغمارها

Roberts, "Existentialism", P 248

(١)

(٢) كارل ياسبرز: "تهج الفلسفة"، ص: ١٤٦

(٣)

der eigene Tod.

J. K. "Philosophie", 2 er Band., S. 221.

(٤)

(٥) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ١١١

(٥)

في البدائل الموضوعية (الحزب أو الدولة مثلاً)، أو عن طريق
التفكير إلى الوجود هناك (الوجود التجريبي) يجعل الإنسان مائتاً
دون أن يكون قد حقق معنى الحياة^(١).

(٣) الألم مو · حديا: g - Suffe - Leiden

عندما لا يكون الألم مو · حديا، أدرك أن المعاناة تصبح
بلا نهاية من ناحية الكم، ومع ذلك تكون خاصة بالأنية الجزئية
وليست ضرورة للأنية ككل^(٢).

لما الألم بوصفه مو · حديا من وجهة نظر يسبرز فهو
يعمل على إيقاظ Erweckung الوجود الماهوي؛ · تتكشف الذات
الحقيقية التي تحاصر الألم أو تؤجله أو تكافح ضده، ولكنها تكون
غريبة عنه بقدر ما تنتمي إليه^(٣)، فما هي المفارقة في "الألم" بوصفه
موقفاً حدياً؟

المفارقة · "الألم" · حديا:

· يمكننا مما سبق أن نستنتج معاني المفارقة في الألم
بوصفه مو · حديا، كما يلي:

Blackham, R.J. "Six Existentialist..", P. 53. (١)

Jaspers, K "Philosophie", 2 er Band, S. 230. (٢)

Ibid, P 231 (٣)

المفارقة الأولى: التوتر بين راحة الصبر السلبي والشعور بالسخط أو الحنق

يقول ياسبرز:

"... (في الألم) لا أجنى راحة الانتساج الناجمة عن
الصبر السلبي، ولا أسقط في الشعور بالحنق أو
السخط.. سواء كان موقفى من الألم إيجابيا أم سلبيا
سلبيا، فإن الوجود الماهوى يتأرجح فى الموقف الحدى
من أجل معرفة الذات؛ فالألم هو ... ظهور الآنية فى
الوجود الماهوى^(١)."

يتضح من ذلك أن الألم إذا كان موقفا حديا، فهو يحمل
معنى "التوتر" أو "التأرجح" المستمر بين الشعور السلبي بالصبر
أو الرفض الإيجابى للألم، وهكذا بلا توقف سعيا وراء الذات
الحقيقية، وفى هذه الحالة ترتبط القيمة بالحالات التى ينتفى فيها
معنى القيمة؛ فغير المرغوب فيه يجب أن نقبله، مما يعنى
استحالة الوصول إلى حال من السكينة أو الراحة^(٢).

المفارقة الثانية: تحمل الأنا معاناة الآخر :

يقول ياسبرز:

"... عندما أرى الآخر وهو يعانى ... أكون كما لو
كنت أنوب عنه فى معاناته، وكما لو كنت الوجود
الماهوى يتطلب منى أن تكون المعاناة فى العالم هى

Ibid, P. 231 - 232.

"Leid ist....Daseinserscheinung der Existenz".

Latzel, E.: "The Concept of Ultimate ...," P. 199.

(١)

(٢)

معلقة الخاصة التي عليه أن يتحملها^(١).

ويعني ذلك أنه لا يمكنني أن أفصل ذاتي في مستوى الوجود الماهوي عن معاناة الآخر، فالسعادة الخالصة هي نوع من النوم العميق لا ندرك فيه الوجود الحقيقي للذات^(٢).

المفارقة الثالثة: التوتر بين الشعور بالسعادة والشعور بالإخفاق
Scheitern - Foundering

يقول ياسبرز:

"... حقيقة السعادة تقوم على أساس من الإخفاق^(٣)..."

فالناس يرومون السعادة؛ إلا أن السعادة الخالصة ضرب من المحال، كما أن تحقيق السعادة قد يقضي إلى فراغ، وبينما قد يقضي الألم على وجودي التجريبي، فإن السعادة الخالصة قد تهدد وجودي الحقيقي، مما يعني أن إدراكي لحقيقة وجودي يستلزم أخذ الحياة على سجيبتها شقاء وسعادة^(٤).

ونحن في غمرة السعادة ننعم بقوتنا، وتكون لنا ثقة ليست وليدة تفكير، ولا نعرف شيئا آخر إلا حاضرننا، وفي الألم يدركنا اليأس، وحين لجتاز اليأس ونخطأه ننسى من جديد أنفسنا، وننساق إلى...، والإنسان... في ذلك كله عن الشعور

Ibid, S. 233

(١)

Blackham, R.J. "Six E... tialist ...," P. 53.

(٢)

Jaspers, K. "Philosophie," 2 er Band, S. 232.

(٣)

(٤) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٥

بالأمان، فإذا ما منحت الطبيعة قدرا من الأمن، فليس في هذا إلا واقعة واحدة عزلاء في خضم شامل من الافتقار إلى الأمان^(١).

الإخفاق - إذن - موجود في كل شيء؛ فكل ما هو عظيم يزول، ويموت بأكمله دون إفلات، وسرعان ما يبتلع النسيان كل ما أراد الإنسان تخليده. الإخفاق هو نون الشامل؛ سواء في العالم العقلي حيث يصطدم الفكر الباحث عن المطلق حتما بما هو نسبي، أم في عالم التكنولوجيا الذي قد لا يفيد إلا في تحسين الوسائل الخاصة بإيادة الجنس البشري برمته. والإخفاق من ناحية أخرى - يتدخل في "إيضاح الوجود" - ينبغي على الاعتراف بأننى على الرغم من رغبتى فى أن أكون وجودا ماهويا، فإننى لا أكونه قط بصورة كاملة فريدة.

والإخفاق من العمق - يصبح "إنما"؛ فإستحالة لكتفائى بذاتى تنشأ عن حريرتى نفسها؛ فأنا "مذنب" يقينا من حيث لئلى لا أستطيع أن أكون ما أريد تماما^(٢).

وعلى الرغم من أن الإخفاق شامل، فله معنى فى الوقت نفسه؛ فالوجود يتكشف فى هذا الإخفاق نفسه، - يصبح المضيق الذى يفضى إلى "العلو" و"الأبدية"، وإرائتى تجعل من الإخفاق نفسه شرطا لحقيقتها.

ومن ناحية أخرى فإننى فى الإخفاق يجب أن أرفض الإخفاق فى نفس اللحظة التى أخطر به فيها، ويتم ذلك عن

(١) المرجع نفسه، ص: ٦

(٢) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية" ، ص: ٢٧٢

طريق حب المصير or fati ، ويعنى ذلك أن الشعور بالإخفاق ينبغي ألا يؤدي إلى السلبية التي هي إحدى صور العدم؛ فيجب أن اعتقد دوماً أن ثمة شيئاً ما يمكن عمله؛ فأنا أشعر في عالم الممكن، وفي التاريخ، وفي علاقاتي بالآخرين، وفي الألم الذي يحملونه إلي، وفي الصداقة، وفي القانون، وفي التكنولوجيا.. بالولن من القهر والمقاومة أدرك فيها ذاتي الحقيقية وأحققها في أن واحد؛ إنه يتعين على أن أريد شيئاً باقياً راسخاً لكى أشعر بالإخفاق مل، وهذا هو شرط وصولي إلى الوجود^(١).

يتبين لنا مما سبق أن الإخفاق في حد ذاته عند ياسبرز ينطوي على "المفارقة" بالمعنى التالية:

(١) الراحة لا على الرغم من الإخفاق، بل عن طريق الإخفاق: فالنّسليم الإيجابي هو الطريق إلى الراحة، حيث أسلم بإخفاق كل شيء، وبالمخاطرة الكلية. وهذه الراحة توجد في لحظة الوجود، وهي سريعة الزوال ولكن حين تعطى لي، فإن شيئاً لا يمكن أن يكون عوضاً عنها^(٢).

(٢) الإخفاق طريقاً إلى المتعالى:

على الرغم من أن الوجود الإنساني مآله الإخفاق، فهو مقدور عليه أن يحاول، وهو بين المحاولة وعبث المحاولة، وفي حضور الموت والإخفاق، يشعر في أعماقه شعوراً بأنه ليس وحده، وأن الزمان المتناهي تؤسسه حقيقة متعالية هي القوة

(١) المرجع نفسه، ص: ١٧٢ ١٧٠

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٧٦

الموجدة للإنسان^(١)، فالإخفاق من حيث إنه ينشأ في العالم يدلنا على ما هو موجود فيما وراء العالم^(٢).

المفارقة الثالثة: حب المصير إخفاقاً:

يرى ياسبرز أن "حب المصير" نوع من الإيمان الذي يبلغ بنا إلى "المتعالى" في وثبة واحدة رائعة، وهناك يتبدى الإخفاق على أنه نوع من "الاختبار" الذي يضعه الله في طريقى كيما أحاول اجتيازه؛ ولا يعنى ذلك البحث المتعمد عن الإخفاق لكي يتم الإيمان؛ فالإخفاق الحقيقى هو الذى يصادفنا حيثما كنا نتوقع النجاح، ولا معنى له إلا بالمخاطره الصادقة؛ أما توقع الإخفاق فهو نوع من القدرية fatalism ينكره ياسبرز.

وجدير بالذكر أن الإذعان للمصير ليس إذعانا سلبيا صرفا، ولكنه إذعان ايجابى، وفاعل، وحر، يصل بى إلى ائمتعالى كما سبق بيانه^(٣).

(١) عبد المنعم الحفنى: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ٥٢٢.

(٢) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٦٤.

(٣) فؤاد كامل. "فلسفة وجوديون"، ص: ١١٥ - ١١٦.

الفصل الثا المفارقة في المواقف

(٢)

“الصراع والشعور . إنهم”

تمهيد:

يقول ياسبرز:

... الموت والألم موقفان حديان لا أساهم في وجودهما أما
الصراع والإثم فهما على النقيض من ذلك أشرك فيهما ..
ولا يمكن أن يكونا موقفين حديين دون تفاعل معهما ...
الموت والألم أدركهما وجوديا في الموقف الحدية، أما
الصراع والإثم فيتعين على أن أشرك في خلقهما بصورة
يتعذر تجنبها^(١).

يفيز ياسبرز في النص السابق بين الموت والألم من
ناحية، والصراع والإثم من ناحية أخرى؛ ففي الموت والألم لم
أشرك في إيجادهما، فأنا أستقبلهما من الخارج ثم أقوم برد الفعل،
على العكس من الصراع والإثم حيث يتضح دورى الفعيل فى
كليهما.

ونحن لو تعمقنا الوجود الإنسانى لبدلنا فى معركة كبرى
من أجل قضايا نبيلة يخوض الإنسان ميادينها مخلصا للفكر،
معتزا بالكرامة، فيكتسب نشاطه طابعا سرمديا^(٢). فإذا كان
الصراع والإثم من المواقف الحدية التى يتعذر ات الحقيقة
تجنبها فما هى طبيعة رقة فى الصراع والإثم بوصفهما
موقفين حديين؟ ذلك هو السؤال الأساسى الذى نحاول الإجابة
عليه فى هذا الفصل.

Jaspers, K

hie, 2 er Band, S 233

(١)

(٢) كارل ياسبرز "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ٧

(أ) ضرورة الصراع:

يقول ياسبرز:

"... كل موجود حتى يخوض معركة من المعارك من أجل وجوده التجريبي (الآنية) ^(١)، فيقوم بدور فعال من أجل التطور لكي يصبح أكثر مما هو عليه ^(٢)... معركة الوجود تعبر عن تبليات... تكمن في طبيعتها الخاصة جدا، ورغبتنا في أن نكون على الطريق" ^(٣).

إن الإنسان عند "ياسبرز" يعجز عن أن يكون خيرا بحتا أو حبا خالصا، ومن هنا تأتي ضرورة الصراع الذي يجعل وجوده يجيش بالحركة، وتبرز بفضلله أجل المواقف ^(٤)، ونحن نتعرض للصراع مع الآخرين في كل لحظة، حيث تصطدم الإرادات، وتتنازع الحريات لاختلاف وجهات النظر فيما بيننا، والحب وحده - كما سيأتي بيانه تفصيلا - هو الذي يوفق بين وجهات النظر المتعارضة ^(٥). فإذا أردنا أن نحيا، فلا بد أن نتعرض للصراع، وإذا أردنا ألا نحيا أي ضرب من ضروب الصراع، فلا بد من أن نتخلى عن الحياة ^(٦). وبعبارة أخرى، فالصراع كامن في نسيج الحضارة الإنسانية، ولا مفر من تجنبه إذا أردنا الإسهام في تلك الحضارة.

(١) Alles Lebendige führt ... n Kampf Dasein".

(٢) Jaspers, K.: "Philosophie", 2 er B S. 233.

(٣) Jaspers, K.: "Reason and Existenz", P. 130.

(٤) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٨.

(٥) فؤاد كامل: "تأليف وجودي"، ص: ١١٢.

(٦) Latzel, E: "The Concept of Ultimate", P. 198.

والصراع طريقَتان: الصراع المصحوب بالقوة التي تحد وتقمع، وفي حالة الهزيمة أخسر وجودي التجريبي، وصراع آخر مصحوب بالحيب دونما قهر، مكللاً بإرادة الانفتاح على الآخر فالفوز بالوجود الماهوي^(١)؛ ومع ذلك فالصراع ضروري بصفة مستمرة، وهو بما هو كذلك يمثل حقيقة وقيمة الوجود التجريبي للإنسان^(٢) (وجود الآنية)؛ ذلك أن من لا يستطيع أن يسود نفسه لا يمكن أن يسود الآخرين، فالحياة تستلزم استخدام القوة، والمعاناة من تلك القوة، وفي ذلك الموقف الحدي لا يوجد حل موضوعي دائم، وإنما حل فردي تاريخي، يخص الوجود الماهوي للإنسان^(٣).

(ب) الصراع كشفاً للوجود الماهوي:

يقول ياسبرز:

"... الصراع ... يتحقق من خلاله الوجود الماهوي، وفي هذه الحالة، يكون أكثر من مجرد واقعة تجريبية مادية مشروطة ... ويصبح منبعاً لانفتاح الوجود الحقيقي للذات^(٤)... الصراع لا يتم بين الموجودات فحسب، وإنما يحياه الفرد أيضاً، فالوجود الماهوي في عملية صيرورة الذات "Selbstwerden" يدخل في صراع مع نفسه ... ولا يوجد حكم نهائي ممكن على

Jaspers, K.; "Philosophie". 2. er B. S. 235. (١)

"Kampf ist notwendig ist als solcher Wert und menschi D..." (CP. Jaspers: philosophie, II, S. 237). (٢)

Ibid, S. 241. (٣)

enbarung ei ti Selbsts (٤)

الصراع، سواء كان إيجابياً أم سلبياً، وإنما... ما هو
حاسم يتطلق من الوجود الماهوي في تاريخيته^(١)."

يتضح مما سبق أن الصراع أياً كانت صورته يكشف عن
الوجود الماهوي، وخصوصاً في حالات الخطر والإخفاق^(٢)، وأنه
لا يوجد قرار مطلق بصورة أساسية يمكن أن يعفني من الاختيار
العنف والاستسلام في كل موقف واقعي، على الرغم من أن
كليهما لا يحقق العدالة الشاملة أو السلام النهائي؛ ففي الكفاح الذي
يخلو من العنف مع الآخرين، والذي يكون من أجل الوجود
الماهوي الحقيقي تتكشف الحدود^(٣)، وتتفتح أمامي جميع
الممكنات.

ثانياً: التواصل الوجودي؛

E ' tierende Kommunikation - Existential
Comm ' cation

تمهيد؛

يبدو أن حدس ياسبرز المبكر عن "المواقف الحدية" في
كتابه "علم نفس تصورات العالم" قد سيطر عليه مفهوم أساسي في
فلسفته الناضجة ألا وهو "التواصل الوجودي"، بحيث يمكن القول
بأنه تحول من خلال هذا المفهوم الحوري من عالم نفس إلى
فيلسوف على وعى تام بمهمته الحقيقية، كما يمكن القول بأن
"المواقف الحدية" كانت بمثابة تمهيد لفكرته عن "التواصل

Ibid, S. 234 - 242.

(١)

Latzel, E.: "The Concept of Ultimate ...", p. 199.

(٢)

Blackham, R. J.: "Six Existentialist ...", P. 53.

(٣)

الوجودي^(١) التي تعبر عن الافتراض المسبق والأساسي في
فلسفة ياسبرز.

إن لمصطلح التواصل^(٢) مضمونا خاصا عند ياسبرز،
حيث تجاوز العوائق التي تنشأ عن الاختلافات الثقافية وغيرها
لكي . موقف الذات ككل. فالمشاركة بين شخص وآخر
ممكنة تتجاوز "الاتصال" المؤلف الذي يتناول أدوار الناس
ووظائفهم؛ بل على العكس من ذلك، ففي العزلة التي لا يمكن
القضاء عليها يمكن لإثنين من البشر أن يعثرا على الحقيقة، وهو
ما لا يمكن تحقيقه بالطبع في ظل الصراع المعتاد.

وغنى عن البيان أن الاتصال المؤلف في العالم التجريبي هو
حجر الأساس للتواصل الوجودي، كما أن الأنية يبنى عليها الوجود
الماهوي^(٣)؛ فالتواصل يجعل العلاقات أكثر إنسانية، وإلا يكون
الآخر مجرد موضوع من موضوعات العالم أو مجرد وعى عقلي
معادل للآخرين^(٤).

ويرى ياسبرز أن "هشة" و"الشك" ومعرفة المواقف الحدية
مصادر أساسية للفلسفة، ومع ذلك يبقى المصدر النهائي للفلسفة
متمثلا في إرادة التواصل الحقيقي^(٥) التي تشمل على المصادر

(١) I, E.: "The Concept of UI", p. 186.

(٢) أثرتنا ترجمة "بالاتصال" إذا كان المقصود بها معناها العام الخاص
بالوجود التجريبي، "والتواصل" إذا كان المقصود هو الوجود الماهوي.

(٣) Roperts, D.E. "Existentialism and Religious Belief", P 240 - 242.

(٤) Blackham, "Six Existentialist", p. 57.

(٥) The Will to authentic Communication

الثلاثة السابقة. إذن "التواصل" هو غاية الفلسفة، ومجرد الأساس
لمسائر الغايات الأخرى: الوعي بالوجود، إيضاح الوجود من خلال
الحب، وتحقيق السلام^(١).

(هـ) ضرورة التواصل :

يقول ياسبرز :

"... التواصل بين عقل وعقل آخر، وبين وجود
وجود آخر، ذلك كله وسيلة للوصول إلى معانٍ وقيم
لا شخصية ... حينئذ يصبح الدفاع والهجوم وسائل
يقترَّب من خلالها البشر بعضهم من البعض الآخر
... إن يقين الوجود الحقيقي يكمن فقط في "التواصل"
بين أناس يعيشون في تواصل حر ... في التواصل
وحده تتم كل الحقائق الأخرى... فأكون ذاتي، لأنني
لست مجرد موجود حي، وإنما أحقق الحياة ..."^(٢).

يشير ياسبرز بذلك إلى أن كل ما لا يتحقق في التواصل
لا وجود له؛ فالحقيقة - كما سبق بيانه - تبدأ مع شخصين، كما
أنه يلزم لي أن أحيَا مع الأمل في أن وجودي سيعطى لي مرة
أخرى، بعد أن أكون قد تخلّيت عن ذاتي^(٣)؛ أي أن وجود الذات
ليس ممكناً بدون التواصل؛ كما أن الحرية - رغبة من المعنى
ليست حقيقة بدون توضيح ذاتها في الاختيار، فحريتي تضع
نصب أعينها حرية كل إنسان آخر، والمرء يصبح ذاته بانفتاحه

Jaspers, K. "Reason and Existenz", P. 26 - 27.

(١)

Ibid, p 25 - 26

(٢)

(٣) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢١٧.

على الآخر، وهذا التواصل ليس اقتساما لما هو مشترك، وإنما إصرار على التفرد الحقيقي للذات الإنسانية، بحيث يصبح التواصل أتم المنجزات التي يمكن أن يحققها الإنسان^(١).

ويعنى ذلك أن "التواصل" يعبر عن حالة عامة شاملة لوجود الإنسان؛ إنه ماهيته المعبرة عن وجوده؛ بل إن "الشامل" الذي هو نحن هو في كل ضروبه إتصال أو تواصل (في حالة الوجود الماهوي)؛ أي أن الحقيقة لا يمكن فصلها عن الإتصال؛ إنها تظهر فقط في الزمان - كواقع - من خلال الاتصال، علما بأن هذه الحقيقة مؤداها أنني لا أوجد واقعا من أجل ذاتي فحسب، وأنتى لا أستطيع أن أصبح نفسى بدون وجودى مع الآخرين^(٢).

(ب) التواصل كشفا للوجود الماهوي:

يقول ياسبرز:

"... التواصل في الوجود الفردى يتحقق من خلال...
عالمية الضمير بما هو كذلك، ومن خلال إثبات الذات
في الوجود التجريبي... وعلى النقيض من التواصل
نجد الوعي بما هو كذلك... الذي يمكن استبداله
بلامبالاة، فالتواصل الوجودى يقع بين أفراد لا يمكن
استبداله... وعلى النقيض من صراع الوجود من
أجل التفوق والإبادة نجد الصراع هنا من أجل الوجود
المفرد يخلو من إرادة القوة بالمعنى السابق، وفيه
يتقدم الفرد مع تقدم الآخر، وكل إنهار لتأخر يكون

Blackham, R. J. "Six Existentialist", p 56 - 68

(١)

Jaspers. K. "Reason & Existenz" P 77 - 80

(٢)

سك نسبه بفرد' ان يكون ذات، وان تكون
 حقيقة ليس معناه إلا أن تكون في ته اصل لا
 مشروط.. لذا فان كل صورة من صور الوجود
 للفردى الذى يكشف عن ذاته فى التواصل هو كشف
 لا يمكن استبداله (لأنه تاريخى)، ولا يمكن تكراره
 من حيث الماهية، وهو أيضا لارتباط لا مشروط بين
 الإنسان والآخر من الناحية التاريخية^(١).

يتضح مما سبق أن التواصل الوجودى هو بمثابة كشف
 لوجود من يقوم بالمشاركة؛ ففي المشاركة يحصل الفرد على
 استقلاله ووحدته^(٢) فى الوقت نفسه، وفى هذا التواصل يبدو
 الإنسان وجودا ماهويا أكثر عمقا فى عملية انكشاف الذات
 الحقيقية^(٣).

الصراع العاشق أو المفارقة فى الصراع والتواصل الوجودى:
 Der Liebende mpf - Lo g S e

(١) Ibid., p. 91.

(٢) Ibid, p. 92

(٣) يختلف هنا يامبرز عن كيركجور؛ فكيركجور يحاول أن يستمر فى صمته
 وعزله مؤمنا بأن الصلة الوحيدة التى يرتبط بها الفرد هى صلته بالله، وأن
 الوحدة أمام الله هى الوجود الحقيقى؛ أما يامبرز فيؤمن بضرورة خروج
 الذات من وحدتها، لأنها فى تلك الوحدة لا تستطيع أن تحقق نفسها تحقيقا
 كاملا، فلابد من التواصل مع الآخرين كي تصبح الذات نفسها.

(قارن: فواد كامل: فلاسفة وجوديون، ص: ١٠٦ - ١٠٧)

(٤) Roberts. D E "Existentialism " p 241.

"التواصل الوجودي" في فلسفة ياسبرز هو أعمق أجزاء هذه الفلسفة، وأكثرها أصالة وجدة؛ في هذا التواصل تأخذ الذات وتعطى، وهى فى "مع الغير لا تقدم ذاتا قد تكونت فعلا؛ وإنما تصبح ذاتا حقيقية حينما تشاطر غيرها الحياة، وهذه المشاطرة تتم على أساس أعمق من الاتصال اليومي المبتذل؛ فهى عطاء وأخذ فى صدق تام، وصراحة مطلقة.

إن "سارتر" قد جعل من الصلة بين الذات والغير صراعا مستمرا، "وهيجل" جعله صراعا حتى الموت؛ أما "ياسبرز" فقد جعل من هذه الصلة "صراعا عاشقا"^(١) فى صورة "مفارقة" نحاول الكشف عن طبيعتها فيما يلى:

المفارقة الأولى: الصراع حبا:

يقول ياسبرز:

"... بدون الصراع يصبح الوجود الماهوى خاويا فى علاقة الآنية بالأخرى ... فلم أعد محبا، ولا اصارع فى هذا الحب من أجل الوجود الماهوى المنفتح"^(٢) ...
إن الحب يكون ممكنا دائما عن طريق الشخص الذى تنبه فيه الوجود الماهوى، حيث ... يبقى دائما أولئك الذين أشعر بوجودي فى صحتهم، أو يمكننى أن أشتق منهم معنى التواصل والوجود الحقيقى"^(٣).

ومعنى الشخص من السابعة إلى "الصراع" عند ياسبرز ليس

(١) جون كابل. فلسفة وجودية ص ١٧٠.

Jaspers, K. "Philosophy", 2 or 3. E. 245 - 246

Blackham, P. J. "Six Existentialist", p. 57 - 58

إلا حرية الذات في سعيها "للتواصل" مع الذات الأخرى من خلال "الصراع العاشق" أو للصراع حبا، فالذات لا تكون حقيقية إلا من خلال انفتاحها على غيرها من الذات، فضلا عن أن التواصل الوجودي الذي ينشده ياسبرز ليس إقاة، ولا علاجا نفسيا، ولا اندماجا، ولا احتراما؛ إنه بالأحرى يتجاوز ذلك جميعا، ولا يمكن وصفه لأنه ليس حقيقة موضوعية؛ بل هو صميم الحياة ونسيج الوجود^(١). وفي الصراع حبا تقع "الذات" بين تقيضين لا تكون أحدهما تماما، مما يمهّد لانكشاف تلك الذات، بحيث تصبح موجودا جديدا أكثر عمقا، ولا يكون هذا الانفتاح ممكنا إلا في الحب ومن خلاله^(٢).

وجدير بالذكر أن الإنفتاح في إرادة التواصل عند ياسبرز مزدوج الدلالة؛ فهو من ناحية إنفتاح القدرة على معرفة ما لم تتم معرفته بعد، لأن ما لم يمكن التواصل معه يبدو كما لو لم يكن موجودا على الإطلاق، وذلك لأن الانفتاح يحاول أن يجلب كل إمكانية في التواصل، وبذلك يحقق الوجود بالنسبة لنا. وهو من ناحية أخرى إنفتاح مستعد لمواجهة جوهر كل موجود يتواصل معي حقا بوصفه موجودا آخر يتميز عني، ومع ذلك فيمكنني أن أصبح معه ذاتي بلا حدود، علما بأن هذا "البحث العاشق" عن الآخر لا نهاية له عند ياسبرز^(٣).

(١) عبد المنعم المثنى: "الموسوعة الفلسفية"، كارل ياسبرز، ص: ٥٢٢.

(٢) Roberts, D., E.. "Existential"", p. 241.

(٣) Jaspers, K "Reason"", p. - 99

المفارقة الثانية: "الهوية - الاختلاف" في الصراع العاشق:

التواصل عند ياسبرز لا يتم إلا بين موجودين خلق كل منهما الآخر^(١)، وفي هذا التواصل تتم عملية خلق متبادلة؛ فيساعد كل منهما الآخر في أن يكون نفسه مما يقتضى الصراع لمصلحة الآخر، وحبا في أن يكون هذا الآخر متحققا متكاملا، أي أن يكون نفسه، وأن يتمتع بحرية كاملة في خلق نفسه. إن هذا الحب لينطوي على معنى الصراع، ويقتضى من المحبين ألا يتخلى أحدهما عن المثل الأعلى الذي يجمع بينهما في محاولة واحدة هي محاولة الاندماج في العلو. وفي هذا الصراع... ألا أفرض نفسي مطلقا على الآخر، وإذا أخفقت، يجب ألا أياس؛ بل أن أكون مخلصا لمعنى التواصل، فأحاول من جديد^(٢).

إن الصراع عند ياسبرز صراع الموجودات التي تعرف أنها في هوية واحدة، ولكن ينبغي عليها أن تؤكد على اختلافها، وأن تتساعل، وتتحدى ذاتها وكل ذات أخرى. إن تفرد الذات خاصية حيوية لهذه الذات وحدها؛ أما "الصراع العاشق" في التواصل فهو ذلك الصراع الذي يتعذر تجنبه في الوحدة الضرورية التي تفرضها الحقيقة، وذلك لأن الموجودات ترتبط بالعقل، وهي في "التواصل" تصارع لكي تصبح متحدة الهوية عن طريق الإيمان الفلسفي^(٣).

Zucinandersein.

(١)

(٢) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ١٠٧.

Blackham, R.J "Six Existentialist. ", p 57

(٣)

المفارقة الثالثة: "امتلاك" التواصل "أ" له:

يقول ياسبرز: "الحب ليس شيئاً أمتلكه يمكننى حسابه"^(١)
فالحياة عند ياسبرز هي بالضرورة "مخاطرة"، وهذه المخاطرة
هي التي تتيح لي أن أحيأ في إزدواجية الأمان والقلق في آن
واحد^(٢).

ويفسر لنا ياسبرز ذلك بأن إرادة التواصل اللامحدودة لا
تعنى ببساطة أن تستسلم الذات للآخر؛ وإنما بالأحرى أن "تعرف"
ذلك الآخر، وتستمع إليه، وتعتمد عليه؛ ومع هذا "القرب" فإن
الذات تعاني "بعدا" عن طريق الموجودات التي تنفق إلى القدرة
على التواصل، وعن طريق الوجود التجريبي والوجود الفردي
للآخرين الذين لا يفكر . تفكر الذات؛ إلا أن ما يحققونه
من "إتصال" - وليس تواصلا - مع وجودي التجريبي يجعلني في
لوقت نفسه أكثر قربا من نفسي^(٣).

إن مفارقة عدم تحقق التواصل، وصعوبة تحمل "أ" أنه
تسهم في الكشف عن أعماق العلو^(٤). وتعنى هذه المفارقة أن
الذات توفق بعدم إمكانية التواصل . مل على الرغم من كونها
تحيا بالإيمان بهذا التواصل؛ فهذا التواصل نؤمن به ولا نعرفه؛
إنه المتعالي أو المطلق بالمصطلح الفلسفي؛ أي أن الاعتقاد في
أننا " التواصل هو في الوقت نفسه "أ" له.

Jaspers, K.: "Philosophie", 2 er B. S. 244.

(١)

"Liebe ist nicht als itz, mit dem ich K".

Jaspers, K.: "R & Exi", P. 99.

(٢)

Ibid, p. 99.

(٣)

Ibid, p. 104

(٤)

لثا: الشعور بالإثم موقفاً حدياً: Schuld - culpability

تمهيد:

إذا كان "الوجود" عند "ياسبرز" هو دوماً "وجود في موقف" كما سبق أن أوضحنا، فإن الموقف هو مواجهة "الحد" الذي يقف في وجه نشاطى الحر؛ وبعض المواقف التى يوجد فيها الإنسان مفروض عليه، والبعض الآخر يختاره إختياراً، والإنسان يواجه كل المواقف بتطوير إمكانياته فيصبح ذاته. فإذا ما تردى وترك نفسه للسقوط (أى الإشغال بالعالم التجريبي)، يستغرقه الموقف ويسيطر عليه بحيث يفقد ذاته، ويزيف وجوده. أما إذا اختار المواقف وسيطر عليها، فهو يصنع وجوده الحقيقي.

إن الحرية عند "ياسبرز" هى القدرة على الإختيار، وهى وجود الإنسان، ويقدر ما تكون حريتى يكون وجودى؛ ذلك الوجود الذى يعنى أنتى أعى أنتى "حر"، وأنتى فى الوقت نفسه "مقيد" بما قد اخترته، ومحدود بزمانيتى، لكنى حر داخل هذا الإطار، ويتجلى الوجود وينكشف عند استخدامى حريتى وتحملى عبء قراراتى السابقة^(١). ويبدو أن إختيارى الأول يطبع كل وجودى اللاحق كأنه الخطيئة الأولى Original Sin، وأنا مسئول عنه. إن كل إختيار ضرب من المخاطرة، وأنا دائماً أقع فريسة المفاضلة بين إختيارين: إما أختار طريق السلامة وأضحى بكمالى، وإما أختار تحقيق ذاتى فأحيا وجودى الممكن^(٢).

(١) عبد المنعم الحفنى. الموسوعة الفلسفية، كارل ياسبرز، ص: ٥٢٢.

(٢) المرجع نفسه

وهكذا يتضح لنا إن الحرية وما يترتب عليها من اختيار
ومسئولية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالشعور بالإثم عند ياسبرز؛ بل
يمكن القول بأنه لا يمكنني أن أكون حراً بوصفي وجوداً ماهوياً
ما لم أشعر ذلك الشعور العميق بالإثم في الوقت نفسه!

أ - ضرورة الشعور بالإثم

يقول ياسبرز:

"... الإثم الذي يتعذر تجنبه يعد موقفاً حدياً؛ فالإنسان
قد يختار أن يقوم بالفعل أو ألا يقوم به، وفي كلتا
الحالتين يكون شاعراً بالإثم^(١).... إن لكل فعل نتائجه
المرتبة عليه في العالم.. وأنا أشعر بالخوف مما
يترتب على فعلى من نتائج، وأفكر في تجنب الشعور
بالإثم الناجم عن ذلك، بحيث لم أكن لأفعل شيئاً منه..
ولكن عدم الفعل هو في حد ذاته فعل.. وأنا في
موقفي هذا أتحمّل مسئولية ما يحدث"^(٢).

يشير النص السابق إلى أن الشعور بالإثم لا مفر منه؛ لأننا
في اختيارنا للإمكانات نطرح إمكانيات أخرى، مما يولد في
نفوسنا شعوراً بالندم والإثم^(٣).

إن لكل فعل في هذا العالم نتائج تترتب عليه، وسواء قممت
بالفعل أم رفضت القيام به، فسوف تكون هناك نتائج، وفي كلتا

(١) Jaspers, K. "Philosophical Faith", P. 210

(٢) Jaspers, K.: "Philosophie", 2 er Band, S. 240 - 247

(٣) فؤاد كامل: "فلسفة وجوديون"، ص: ١١٢.

الحالتين أتحمّل إثما لا مفر منه^(١).

ويبدو أن "الإثم" لا مفر منه لأنه يرتبط بالتناهي Finitude، وهذا التناهي يرغمنا على أن نشارك في الصراعات الإقتصادية والسياسية ... إلخ. كما يبدو أن كل اختيار أخلاقي يتطلب من الإنسان أن يحقق أحد الممكنين، وفي هذا النبذ لأحد الممكنين يكمن ذلك الشعور العميق بالإثم^(٢).

تعقيب: المفار ~ في الشعور بالإثم هو ~ حديا (الحرية شعورا بالإثم):

يقول ياسبرز:

"... نظرا لأنني حر، فإنني آخذ على عاتقي ما صنعتُه دون أن أستطيع أن أكتشف أبدا عند أي لحظة تبدا مسؤوليتي. وأنا بحسب كل ما أكونه لا أستطيع أن أتجنب تحمل ما لم يكن في إمكاني تجنبه، وبالتالي لا أستطيع تجنب أصل وجودي الفردي والعيني نفسه، الذي هو أساس ما أريدته، وما يجب أن أريده. كما لا أستطيع تجنب أساس كل ما كان يجب علي أن أفعله دون أن أكون قادرا على أن أفعل شيئا خلافا ما فعلت في الموقف الذي كنت فيه؛ فأكون قد اختبرت نفسي على النحو الذي أنا عليه قبل الزمان. وإذا كنت أستطيع أن أعرف بداية مسؤوليتي "وخطأى"، فمعنى ذلك أنها تصبح في هذه الحالة شيئا محدودا يمكن

Latzel. E. "The Concept of Ultimate ~ P 198. (١)

Roberts. E D "Existentialism ~ P 246 (٢)

هناك خطأ لا سبيل إلى تجنبه، وحريتي تصطنع
بضرورة الخطأ هذه التي يبدو كأن الحرية تقضى
عليه، ولكنه في الواقع يحيط بها إلى درجة أنني لا
أستطيع محاولة الإفلات من هذا الخطأ دون أن
أعترف هذا الخطأ الآخر الذي هو إنكار حريتي
نفسها. وهكذا، كيفما كنت، فأنا مسئول عن نفسي،
وفي الفعل الحر وحده أكتشف ما أنا عليه... وأنا
لا يمكنني أن ألتقي بالعلو إلا في صميم حريتي
نفسها، وحين أكون حراً، أجرب في حريتي
وبواسطتها وحدها العلو الذي يؤسسها.^(١)

يمكننا أن نستنتج من النص الهام السابق أن "الحرية" عند
ياسبرز تقتضي الشعور بالإثم، وهو الموقف الحدي الرابع
والأخير الذي يسهم بدوره في إيضاح الوجود الحقيقي والكشف
عنه. كما يمكننا أن نستنتج "عدة مفارقات" تجمع بين طرفي
الحرية والشعور بالإثم مؤحدا فيما يلي:

رقة الأولى: الحرية الوجودية "إستقلال" يقوم على
"المشاطرة" مع الآخر.

ويعني ذلك أن الحرية تتضمن معنى "الإستقلال" وما
يقتضيه هذا الإستقلال هو الإستقلال الباطني للشعور؛ وعلى
الرغم من ذلك فإن الحرية تكون "محدودة" بالنسبة إلى الخارج
بحكم أنها لم تخلق نفسها باعتبارها آنية، ومن ثم ينبغي عليها أن

(١) ريجيس جوليفنييه: "المذاهب الوجودية...."، ص: ٢٥٤ - ٢٥٥.

تخضع لمصير كل أنية؛ ألا هو الموت.

ومن ناحية أخرى فإن الحرية تستند إلى "الآخر" إستنادا لا يحددها إطلاقا في ممارسة نشاطها؛ وذلك هو شرط استقلالها الوجودي، وشرط وجودها الحقيقي؛ أي من حيث إنها تعرف نفسها باعتبارها "معطاء" لذاتها، ويوصفها غير ممكنة إلا في علاقتها بالعلو^(١). ويبدو أن الذات لا تكون حقيقية إلا بواسطة ذلك "الآخر"؛ فهي لا تستمد من نفسها وحدها ما هي عليه بل تكون ما قد أرادته من "إنها" "مشاطرة" مع الآخر، وهذا الشعور هو الذي يفسر الإحساس بالوحدة التي لا انفصام لها بين الحرية والضرورة في العلو^(٢).

رقة الثانية: الحرية "داخل" العالم "وخارجه" في آن واحد: النزوع إلى المطلق هو الخطأ الأصلي للحرية. يرى "ياسبرز" أن الحرية هي الموقف الذي أعثر فيه على ذاتي، وعندما يصبح الوجود الشخصي "موت" من نفسه، يصير على يقين من العلو، أي أنني أحمل "دلالة مزدوجة": التناهي والنزوع إلى المطلق في آن واحد؛ فلنا نسعى نحو العلو في الوقت الذي أحتاج فيه إلى الحدود كي أختار ذاتي من خلالها، لو أحقق ذاتي في العالم^(٣).

ومن الخطأ أن نجعل من الحرية وجودا متعاليا؛ فهي د

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٤٧ - ٢٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٥.

(٣) Blackham, R. J. "Six Existentialist ". P 58- 59

"معنى الوجود"، والمحرك الذى بفضلہ يدرك الوجود العلوى^(١).
ويعنى ذلك أن الحرية "داخل العالم" بمضمونها، وهى، فى أن
والحد "خارج العالم" عن طريق العلوى.

ويتضح فى ضوء ما سبق أن "الحرية المطلقة" لا يمكن
أن تكون إلا حرية "كل" مطلق كامل أصبح لا يواجه أية مقاومة
خارج ذاته، وإنما يجد كل المقاومات فى داخل نفسه، ولهذا كان
تصور "حرية مطلقة"، أى دون مقاومة تصورا محالا، لأن مثل
هذه الحرية تكون خاوية تماما وتتعلق بالعدم.

إن الشعور بالحرية الذى هو الحقيقة الوحيدة للوجود
الممكن يجعلنى أشعر بالإثم على نحو ينطوى على معنى
للمفارقة؛ فالحرية تدعى أنها تتجاوز التناهى المفروض على
الآنية، وهذا النزوع إلى المطلق هو بمثابة الخطأ الأصلى للحرية؛
إذ... على الوجود أن يدرك نفسه بوصفه آنية متناهية تلقى
خارج ذاتها بموجودات أخرى، وبالطبيعة؛ ولكن من حيث هو
وجود ماهوى ممكن، تريد بالضرورة أن تتحقق تحققا تاما، أى
أنها تريد المستحيل^(٢).

المفارقة الثالثة: "الحرية" والنقل المزدوج "للضرورة":
يرى "ياسبرز" أن الحرية الوجودية قائمة بين ضرورتين:
ضرورة القوانين الطبيعية التى تصنع فى مواجهتى مقاومة الواقع
التى لا سبيل إلى ردها إلى شئ آخر، وضرورة القوانين

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢٤٩ - ٢٥٦.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٦.

الأخلاقية التي هي بمثابة الشكل الثابت للقاعدة، والخطر أن تتلاشى الحرية تحت هذا الضغط المزيج الذي لا تستطيع الحرية أن تقضى عليه، لأنه لا بد لها أن تتجلى في هذا الواقع الفيزيائي والأخلاقي؛ أي في الموقف الذي هو ثقل الضرورة المزبوجة السابق ذكرها؛ أي أنها تصطم بالضرورة "بمقاومة" ما، والحرية التي تعتبر أنها قد انتصرت على سائر المقاومات محض خيال، وبهذا المعنى لا توجد حرية مطلقة؛ بل يوجد "القانون" الذي بحسبه أقرر أمرى، والذي أدرك أنى مرتبط به؛ فإننى أبقي "حرا". - ار "خضوعى" لأمر أكتشفه فى نفسى، وأكون فى الوقت نفسه مطيعا لذلك - نون؛، وأنا بذلك أحول الضرورة إلى حرية فى الوقت الذى أشعر فيه أن هذا القانون يطابق ذاتى، وأنه صحيح بالنسبة لى^(١).

المقارنة الرابعة: الحرية بداية بلا سبب، والبداية علّة ذاتها
(دوار الحرية):

يرى ياسبرز أن الوجود المادوى الذى أصبحت من أجله الحرية صميم الوجود الشخصى، يمكن أن يفرع أحيانا من هذا الاكتشاف؛ فيرفض أن يصير شيئا و ، وقد يختار ألا يكون سوى "ممكن"؛ فيعانى لزاء هذا العجز عن تأسيس قراره ضربا من "الدوار" يثير فى نفسه "القلق" الذى يجعله - عما لا يعرفه، وهذا القلق لا يمكن التعبير عنه للغير، فيضع الذات فى وحدة تامة، ويدفع الذات إلى البحث من جديد فى الخارج عن دعائم ذات طبيعة بحثة تتلاشى فيها حتما الذات الشخصية.

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٥٠ - ٢٥٢.

حكما يرى ياسبرز ضرورة التخلي عن كل برهان على الحرية؛ فهي تعرف نفسها، ولكن لا تتعلل نفسها أبدا؛ أي أنها تظهر بوصفها "بداية بلا سبب"، وهذه البداية علة ذاتها sui Ca، وهذا خلف؛ فالبرهنة على الحرية معناها للقضاء عليها بانتظام، وذلك بسبب ربطها بعلة تفسرها، وتجعل منها نتيجة؛ أي تجعل منها أشد الأشياء تنقضا مع الفعل الحر^(١).

المفارقة الخامسة: نقيضة الحرية: "الإدماج" مع الطبيعة أو "الصراع" معها وتحطيم الآنية:

يرى ياسبرز أنني حين أكون نفسي تماما، فإنني لست نفسي وحدها؛ فهناك نقيضة الحرية ومعناها أنني إما أن أندمج في الطبيعة مما يقضي على الوجود باعتبار حرية، أو أن أدخل في صراع مع الطبيعة، فتتطم الآنية أو الوجود التجريبي.

ويبدو أنه لكي أكون موجودا وجودا حقيقيا، ينبغي على أن أحطم دوام الآنية وثباتها، وهكذا يتم التفكير عن "النزوع إلى المطلق" بواسطة آنية تريد مواصلة الحياة بكل ما تملكه من دوام تجريبي^(٢).

المفارقة السادسة: الحرية "توتر" الوجود الماهوي . الخير والشر:

يرى ياسبرز أن الوجود الماهوي عندما يقوم بفعل خسر، فهو يقوم في الوقت نفسه وبطريقة غير مباشرة بفعل آخر.

(١) المرجع نفسه، ص: ٢٥١ - ٢٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢٥٥ - ٢٥٦.

تشرير^(١) والأمر الحاسم في كل الأحوال هو إيراك الوجود
الماهوي للإثم ومسئوليته نحاه. واصطلاحه به صمير يعط^(٢)
فالحرية في الوجود الماهوي لا يمكن أن يحقق ذاتها دون أن
تتغمر في تلك الشعور العميق بالإثم، ودون شجاعة قبول تلك
الإثم.

ل ياسبرز في هذا الصدد:

"... المسئولية تعني الاستعداد لقبول الشعور
بالإثم^(٣)، ومن خلال هذا الإثم يظهر الوجود الماهوي
بطريقة لا يمكن إلغاؤها.. فأنا أكون نفسي، ولكن
بوصفي اثما^(٤)... وليس المهم أن .. الإنسان غير
إثم، وإنما أن .. إثم يمكن تجنبه من أجل إثم
آخر حقيقي وعميق يتعذر تجنبه.. وهكذا هنما
الركون إلى الراحة.."^(٥)

وجدير بالذكر أن الوعي مل بالإثم من قبل الوجود
الماهوي .. إلى تجاوز تلك الشرور التي لا يمكن تصحيحها؛
أو بعبارة أخرى .. إلى الخير^(٥).

ويعني ذلك أن "الشر" عند ياسبرز هو الطريق المؤدى إلى

Blackham, R. J. "Six Existentialist.," P 53 (١)

"Verantwortung heisst, die Bereitschaft, die Schuld auf sich zu nehmen" (٢)

"ich bin ich selbst, aber als schuldig" (٣)

Jaspers, K. "Philosophie" 2. ed. B. S. 247-248 (٤)

Roberts, E. D. "Existentialism" p. 46 (٥)

الخير؛ ذلك أن التحدى الذى يصاعف من توتر الوجود الباطنى يجعل الوجود ممكنا؛ أو أنه للتعبير السلبى عن الصلة بالعلو

إنّ الشعور بالشر يجب أن يزداد مع شعور الخير، ولا يمكن التغلب على الشر إلا إذا كان داخل نفسى؛، ويتبغى أن يمنعنى الشعور بالإثم العميق من أن أجد أية راحة فى عالم الآنية، وهذا معناه أن الخير والشر لا يوجدان وجود سابقا على الحرية والاختيار، بل إن "الاختيار" هو الذى ينتج الخير والشر وفقا لما تكون عليه الإرادة التى تختار بحرية فى تلك اللحظة^(١).



بعد أن اتضح لنا معانى "المفارقة" فى المواقف الحدية عند ياسبرز نحاول أن نلقى الضوء على حقيقة مذهب ياسبرز الفلسفى؛ فهل كان مثاليا أم صوفيا أم وضعيا؟

يمكننا أن نذهب إلى أن ثمة صلة وثيقة بين فكر ياسبرز والمذهب المثالى Idealism - Idealismus من حيث الموضوعات التى اهتم بإثارتها، وبصفه خاصة "ضروب الشامل"، وتمييزه بعناية بين أنواع الوجود كما أوضحنا، وما انتهى إليه من أولوية الوجود الماهوى أو الذاتى الذى يعتمد عليه فى السعى إلى المطلق. وعلى الرغم من أن المطلق أساسى ونهائى عند ياسبرز، فالوصول إليه يعتمد على ما فى الوجود الماهوى من حرية وتفرد، . . . يمكننا القول فى النهاية بأن فكر ياسبرز

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب"، ص: ٢٥٧

مثال وجودى الطابع".

أما عن علاقته بالمذاهب الصوفية Mystik - Mysticism فهو فى رأيه بأن المدخل الوحيد إلى الوجود يمكن الوصول إليه عن طريق العالم أو من خلال تواصل الفرد مع الآخرين يتعد عن التصوف أو الإنعزال؛ ذلك أنه يؤكد على الوجود المفرد وحده الذى يمكنه إدراك ذاته، وأهم الأشياء وأكثرها حميمية لا يمكن العثور عليها إلا من خلال وجود الذات الحقيقية؛ فالتفلسف عند ياسبرز - كما سبق بيانه - فعل داخلى لا يودى إلى معرفة أى موضوع بقدر ما هو رؤية للوجود الحقيقى فى صورته الرمزية^(١).

ولا تتفصل "الذات الحقيقية" عن هذا العالم؛ بل ترتبط بهما حقيقة فيه، وتتحمل موتها للخلص، وما تشعر به من ألم، وصراع، وإثم بوصفها حدودا لا مفر منها؛ ومع ذلك تدفعها دفعا إلى وجودها لتحقيق؛ ذلك أنها لا تترك ذلك الوجود إلا بوصفها كائنا مشروطا تاريخيا، فضلا عن أن العلاقة بين الحرية والعلو لا تتأكد إلا من خلال الواقع التجريبي وفى غماره، فالزمن المتناهي يجعلها تدرك أنه يمكنها أن تصير ذاتا حقيقية، والحضور الذى لا مفر منه للصراع والألم، وللعواقب التى يتعذر تجنبها يدفعها إلى ما وراء القبول السلبي للعالم التجريبي بما هو كذلك.

فإذا كان التصوف فى بعض صورهِ قرارا من هذا العالم التجريبي ومن تاريخيته، فإن ياسبرز بلا شك ضد التصوف^(٢).

(١) Jaspers. k "Philosophy of Existence" pxxII, pxxvI. pxxvII.

(٢) Roberts. D E "Existentialism" p 243 - p 244

والحق أن موقف الصوفي الهروبي من العالم يختلف جذرياً عن
تصور الوجود للإنسان في وجوده الحقيقي الذي يسعى إليه من خلال
القرار الفعلي في العالم.

وإذا لم تكن جميع المذاهب الصوفية تدعو إلى الفرعة
الهروبية من العالم - وهذا حق - فإن الأمر الهام دائماً بالنسبة
لياسبرز هو كيف تكون العلاقة بين الذات الإنسانية والعالم
وصولا إلى العلو أو المطلق، وليس الإتحاد بين الله والإنسان^(١)
كما ترى بعض مذاهب الصوفية.

ولما عن علاقته بالمذهب الوضعي positivism -
positivism فهي أيضا علاقة سلبية من حيث تأكيده على
الارتباط بين الحرية والعلو، ومن تأكيده على نزوع الوجود
لما هو إلى المطلق مجاوزا العالم التجريبي^(٢).

Stegmüller, w. . "Main Currents..." , p. 176.

(١)

Roberts, E "Existentialism . " , p 243.

(٢)

انتمة

بعد إلقاء الضوء على معانى "المفارقة" فى المواقف الحدية الأربعة عند ياسبرز - وهو الهدف الأساسى من البحث - نحاول أن نجيب فى الخاتمة على سؤال أساسى: ما الضرورة الوجودية للمواقف الحدية فى فلسفة ياسبرز؟ فإذا كان الوجود الحقيقى لا يُعرف إلا عن طريق المواقف الحدية التى تكشف عن طبيعة الوجود الماهوى الممكن للذات الحقيقية، فما هو الدور الفعال الذى تقوم به المواقف الحدية أيضاً على نحو مفارق؟

ويمكننا أن نذهب إلى أن هذه الضرورة الوجودية تتمثل فى الوظائف الأربع التالية:

(١) إيقاظ الوجود الماهوى الممكن:

ويعنى ذلك أن الوجود الماهوى حين يدرك نفسه يلغى كونه "معطى"؛ مما يولد حالة من التوتر المستمر بين الموضوعية والذاتية؛ فهو كائن قادر على الارتداد إلى ذاته بواسطة التفكير، كما أن وجوده موضع تساؤله، وهو فى علاقته بنفسه يتميز عما يكون عليه؛ فهو الموجود الذى "يقلق" على ذاته، والذى هو فى علاقته بذاته يقرر ما يكون عليه؛ أى أنه لا يكون قط سوى "إمكانية" Möglichkeit - possibility، واكتماله لا يكتمل قط؛ فالإمكانية تتخر بلا انقطاع أملاً لا يزال يولد من جديد، وهو أن يلتقى الوجود الماهوى بنفسه فى وحده نهائية كاملة؛ إلا أن السكينة ملة أمر مستحيل، فالعدم يكتنف دوماً كل اختيار كما سبق أن أوضحنا.

إن الوجود الماهوى لا يمكن أن يلتقى بنفسه إلا فى الخطر الدائم الناشئ من لا تنهى تأمله، وفى وضع كل شئ موضع

فتساوٍر. وهذا هو الشرطان الجوهريان اللذان يتخذ بهما الوجود الماهوى على عاتقه - فى المخاطرة المطلقة - البداية غير المحدودة التى تتين حقيقة^(١).

يتضح من ذلك أنه فى الوجود الماهوى الممكن لا يمكن أن يتدخل البرهان إلا من حيث هو تعبير عن شعور الذات الحقيقية الخاص، وبمجرد أن تصبح فى تواصل وجودى يتعذر كل تقويم موضوعى^(٢).

كما يتضح أنه فى المواقف الحدية ليس ثمة إجابات فورية ومحددة على ما تطرحه الذات من تساؤلات، ومع "يقظة" الوجود الماهوى الممكن يثار من جديد السؤال عن الوجود؛ ذلك أن البحث عن الوجود ضرورى إذا أردنا العثور على الذات الحقيقية بوصفها إمكانية غير محددة. يرى ياسبرز أن "إيضاح الموقف" هو نقطة البداية؛ فعندما ألتقى بالوجود الماهوى الممكن "بأعين مفتوحة" يمكننى أن أدرك ذلك الموقف الذى "يحولنى" أو يغير من ذاتى لأصير "إمكانية مفتوحة" أو "بداية مستمرة للفعل"^(٣).

إن، "إيضاح الوجود" عند ياسبرز "يوقظ" فى الذات الحقيقية الرغبة اللامحدودة فى المعرفة، وهى المبدأ من وراء كل تفلسف، وعندما يحاول الفيلسوف أن يدرك معرفياً الكل؛ فإنه فى إخفاق محاولته تتم الوثبة نحو الوجود الماهوى الممكن الذى

(١) ريجيس جوليفيه: "المذاهب الوجودية..." ، ص: ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٣) Bruehl, E. y. "Freedom and Karl Jaspers "Philosophy", New Haven and London. Yale University Press, 1981 P 22

يمكن إدراكه فقط في ضوء القرار الحر اللامشروط. وعن طريق
المواقف الحدية يتم الشعور بقوة الإنفعالات الأساسية في فلسفة
الوجود من موت، وألم، وصراع، وشعور بالإثم حيث تتكشف
الطبيعة الإشكالية الكلية للأنية^(١)؛ فالشعور بالإثم - مثلاً -
يستدعي فقط فوضى وقتية محدودة؛ إلا أن المعرفة الأساسية
بتوتر هذا الموقف الحدى تدعونا إلى إنجاز أكبر تحقيق ممكن
لصورة الوجود الماهوي؛ والوجود الممكن "توقظه" تلك اللحظات
التي يكون فيها ما هو خاص وعرضي مأخوذاً بحرية، ومنتمياً
إليه.. فالموت - مثلاً - لا يكون موقفاً حدياً للوجود الماهوي
الممكن ما لم "يوقظ" فيه "الممكن" وإلا أضحي كل شيء عدماً
فارغاً من المعنى.

أما "الألم" فهو ضروري لايضاح الوجود الماهوي
الممكن، وإلا بقيت الموجودات جميعاً هائلة، وبقي الوجود الممكن
كامناً متوارياً في حال من السبات العميق. وأما "الصراع" فبدونه
يستحيل إيداع الذات الحقيقية في العالم، وينتهي الأمر بالذات إلى
نوع من "الخواء الوجودي"^(٢).

إن مركز القيمة عند ياسبرز يتمثل في "الفرد" لا في
النوع، وواجب الإنسان الأول هو أن يصبح نفسه لا أن يكون
نسخة من نموذج كلي للإنسانية ملة، وإلا أنتهك المبدأ الكانطي
"نل بأن كل فرد غاية في ذاته"^(٣)، وهو المبدأ الذي اعتقد

(١) Stegmüller, W. "Main Currents ...", P. 186 - 190.

(٢) Latzel, E. "The Concept of Ultimate ...", p. 200 - 206.

(٣) فواد كامل: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ص: ١١.

ياسبرز في ضرورته.

— يتضح مما سبق أن "إيضاح الوجود الماهوي الممكن" وليس "معرفته" تلك الوجود يمثل قلب فلسفة ياسبرز التابض، وهو لا يتحدث عن الوجود الماهوي فحسب، وإنما عن الوجود الماهوي الممكن، مما يعنى أن الإنسان في حال من الصيرورة تجعله دوماً مجاوزاً لما يمكن معرفته عنه؛ أى أن ياسبرز يتحدث عن الإنسان في ضوء إمكاناته أو كما ينبغي أن يكون، وليس كما هو بالفعل؛ فهو يتحدث عن إمكان الحرية، وعن الوجود الحقيقي للذات واختياراتها الحاسمة، وجدية شعورها بالإثم، مما يؤكد الأساس المتعالى لبنية الإنسان الكلية دونما يقين معرفي أو موضوعي.

إن ياسبرز يتناول إمكانية تحقق "الأبدية" في الزمان، وليس فيما يجاوز الزمان، كما يتناول "الخلاص" Salvation الذي يتم في الفعل الخامس للإنسان في اللحظة الزمانية، وليس في الأمل في "النعمة" التي تتم دون حرية من الإنسان؛ إنها نعمة الوجود الزماني للإنسان، وليس في خلاصه في نهاية الزمان.

وفي ضوء هذه الإمكانية يصبح تحقق الإنسان مشروعاً غير محدد مستمر قديماً، ويصبح الإنسان نفسه "مهمة" بالنسبة إلى نفسه، سائراً بلا توقف في طريق الكمال الذي يكون هو الآخر بلا حدود.

أى أن الإنسان يكشف في نفسه "تداءً" إلى الحقيقة المطلقة، وسعيًا إلى اللانهاى بما يقتضيه من نشاط حر في

الزمان المتناهي^(١) بكل ما ينطوي عليه ذلك من مفارقة..

٣ - إنكشاف المطلق أو التعالي:

يقول ياسبرز عن "المطلق":

"... إن المطلق لا يُعطى للإنسان كما تُعطى له الحياة التجريبية... إن المطلق يتحقق فقط حين يصل الإنسان إلى التغلب على نفسه... وحين يتشبث الإنسان من البداية بالمطلق في إتخاذ مواقف قاطعة.. إن المطلق "ينكشف" للإنسان عبر الزمان حين يمارس الإنسان تجربة المواقف الحدية... وحين يبدو أن ماضى الإنسان متألف من مواقف بسيطة، وأنماط من السلوك نسبية ومشروطة إلى ما لا نهاية، رامية به إلى العدم، تبقى له مع ذلك في كل لحظة إمكانية أن يبدأ من جديد إذا أتاه فجأة الوعي بالمطلق"^(٢).

يشير النص السابق إلى أن المواقف الحدية تضع الوجود في إتصال مع شئ هو بالنسبة له مجرد "حد"، ومع واقع "آخر" هو واقع "العلو"، أو واقع "المطلق" بتعبير آخر، فسواء كانت الألوهمية بعيدة أم قريبة، فإنها لا توجد بالنسبة للوجود الماهوى إلا بوصفها حداً، وإلا باعتبارها هذا الواحد المطلق^(٣).

ومن ناحية أخرى، فإن المواقف الحدية والمثول على حافة

(١) Ehrlich, L H "Karl Jaspers Philosophy as Faith". p 224 - 226

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ١١٥ - ١١٦

(٣) ريجيس جونيقييه: "المذاهب الوجودية"، ص. ٢١٠

الموقف يجعل الوجود الماهوي على بصيرة "بالمطلق" (١) أو "المتعالى" على حد تعبير ياسبرز، فضلاً عن أن تلك المواقف تمكننا من العلو بأنفسنا (٢)؛ ذلك أن مواقف الموت والألم والصراع والشعور بالإثم تساعدنا على معرفة نهايتنا الحقيقية، وفى الوقت نفسه تعيننا على أن نتخطاها (٣)، وفى ذلك تكمن المفارقة. وإذا كانت هذه هى المواقف التى يلتقى فيها الإنسان بمصيره، ففى حبه لهذا المصير دون تمرد واستسلام علو على التجربة، ونزوع إلى "المطلق" أو "المتعالى".

أما عن دلالة هذا "المتعالى" فتتضح عن طريق منهج خاص هو ذلك الذى يقوم به "الفرد" عن طريق حريته لتحقيق ذاته، وهذا التحقيق ينطوى على للمتعالى أو المطلق كموضوع للإيمان؛ إذ تبلغه الذات حينما تقوم بوثبة عبر كل القضايا المنطقية المعقولة.

والبحث عن "المتعالى" هو إنشاء لعلاقة وجودية بيننا وبينه، وعثور على "المتعالى" الذى كان متحققاً فى هذا العالم على "شفرات" Chiffre - Cyph مختلفة وكل ما نفعله هو قراءة هذه الشفرة عن طريق الإيمان.

وجدير بالذكر أن هذا التعالى "باطن" أو "كامن" فى تركيب الوجود الواقعى التجريبي، وإلا لم يكن لهذا الوجود أى معنى، وهذه المباطنة أو الكمون لا يقرؤها إلا المؤمن بهذا التعالى.

(١) Roberts, D.E: "Exisrentialism ...", p. 247.

(٢) zendieren - überschreiten.

(٣) Hhindler p.: "Deutsche Philosophie" hpt Verlagsgesellschaft - Wiener Verlag, 1991, S 107.

ويسمى ياسبرز هذا المذهب الذي يمكن أن نصل به إلى
المتعالى "بوجدان الليل"، وهو السلوك الذى به يقرب الإنسان كل
القواتين الإنشائية الماثورة رأساً على عقب، وهى القوتان التى
يسمىها ياسبرز "بقانون النهار".

ولا يمكن التعبير عن المتعالى ولو بالسلب، وتتعدى
المقارنة بينه وبين أى شئ آخر؛ لأنه هو الآخر المطلق.

ويرى ياسبرز أن للمتعالى لغات ثلاث يتحدث بها إلى
الإنسان:

١ - عن طريق التجربة، ومن خلالها نرى الأشياء ونلمح من
ورائها المتعالى.

٢ - عن طريق الناس، ويتبدى هذا الطريق على صور ثلاث
هى الأساطير والأديان والفن، وبها يستطيع الإنسان أن يعبر
عن الحقائق الخالدة، والإيمان بالحقبة التى تحجبها
وتظهرها فى آن واحد شرط فهم هذه الصور.

٣ - عن طريق لغة التأمل، ويتخذ صورة المذاهب الميتافيزيقية
التي تتجه إلى المتعالى، وهذه المذاهب لا تقدم إلا رموزاً
مجردة، لا معرفة بالمتعالى، فهى على حد تعبير ياسبرز
"شفرة الشفرة".^(١)

ويمكن الذهاب إلى أنه فى هذا البحث الدائب عن الحقيقة

(١) فؤاد كامر "فلسفة وجويون"، ص. ١١٢ - ١١٤.

تصبح الحرية الوجودية ممكنة.^(١)

ولا يخفى ما تتطوى عليه علاقة الإنسان بالله من "مفارقة" عند ياسبرز؛ فهي مزيج من التحدى والعبادة؛ إذ يتمرد المؤمن الحق على الحياة وما تغص به من مظالم، وينزع إلى عالم آخر يختفى فيه الظلم والقبح؛ ولكنه يشعر في الوقت نفسه أنه جزء من هذا العالم الذي يتمرد عليه، إلا أن هذا التمرد عمل من أعمال العبادة؛ لأن العبادة لا تكون صادقة إن لم تكن صادرة عن حرية مطلقة^(٢).

وعلى الرغم من افتتاع ياسبرز بأن الحقيقة واحدة لأنها تضرب بجذورها في تعالى، فإنه مقتنع بأن اقترابنا من الحقيقة ينبغي أن يتخذ صورة الحركة المستمرة؛ أي أن يكون تاريخي الطابع، مما يؤكد دور الفرد "الممتاز" والاسثنائي "والفريد"، والمفارقة هنا في أن العلاقة المميزة لهذا "الاسثنائي" أنه يجد نفسه "خاضعاً" لنداء مطلق لا يستطيع البرهنة عليه برهاناً موضوعياً^(٣).

مما سبق يتضح لنا أن المواقف الحدية عند ياسبرز كشف عن "المطلق أو المتعالى"، أو هي طريق إلى الميتافيزيقا، وأن الميتافيزيقا عنده تبدو في صورة "دين مقنع"، وأن محاضراته في الميتافيزيقا حول الانفتاح نحو المطلق يمكن أن تسمى "لاهوتاً

(١) Meyers disches Enzkl op Lexikon, Band 13., Bibliographisches Institut - Mannheim, Wien, Zürich, Lexikon Verlag, G y, 1980, S. 94.

(٢) فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، ص: ١١٤.

(٣) فؤاد كامل: مدخل إلى فلسفة الدين ودراسات أخرى، ص: ٦.

ويعنى ذلك أن "الإيمان الفلسفى" (1) Philosophische Glaube - Philosophical Faith عند ياسبرر ليس له أية صياغة لاهوتية عقائدية؛ بل إيمان كل فرد بنفسه لا يحتاج فيه إلى قسيس أو كتاب أو تعليم، بل يحتاج إلى التراث الفلسفى الغربى؛ ومع ذلك فلم يبتعد ياسبرر كثيراً فى "لاهوته المقنع" عن الإيمان التقليدى فى العصر الوسيط المتأخر عند توما الاكوينى؛ فهو مثلاً يجعل مقولة "اللامعقول" فى كتابه "الإيمان الفلسفى" من وظائف الإيمان كما تفعل الكنيسة، ويجعل مبادئ الإيمان ثلاثة: "وجود الله، وطلب المطلق، وخلق العالم" (2).

وعلى الرغم من تأثر ياسبرر باللاهوت، يبقى الإيمان الفلسفى عنده إيمان الإنسان بإمكاناته، وفيه يتنفس حريته بالمعنى الوجودى للكلمة (3).

ولا يخلو الأمر من "مفارقة" حيث يتم التعبير عن الإيمان الفلسفى عند ياسبرر جديلاً: فبدون التخيل لا ينكشف الإيمان، وبدون الإيمان، يبقى التخيل غير واقعى، والخيال ضرورى فسى

(1) للكلمة الألمانية Glaube ترجمتان فى الإنجليزية: belief أى "الإعتقاد"، وتشير إلى المحتوى أو المضمون، وfaith أى "الإيمان"، وتشير إلى الموقف العاطفى، وينبغى ألا نذهب إلى أن الفلسفة عند ياسبرر نوع من الدين، على الرغم من كونها فى توتر وصراع دائم مع الدين بمعناه القطعى (CP Sutton The German P 148 - 149)

(2) حس حنفى: قضايا معاصرة - ج ٢ ص ٣٦٦ - ٣٦٩

(3) Jaspers. K "R & Existenz". p 71

كل الأحوال؛ فهو العين التي يرى بها الوجود الماهوي^(١).

٣ - السبيل إلى تعمق الحالة الإنسانية ..

يقول ياسبرز:

"... إن المساواة الأساسية بين كل البشر.. هي
مساواة الفرد بوصفه روحاً أبدية.. وما هو أساسي هو
الإنسان بوصفه موجوداً في الحرية.. فالحرية هي
صميم إمكاناته بأسرها، وتحقق عن طريق
العلو..."^(٢)

ويشير ذلك النص إلى تفرد الإنسان الصميم في غمرة
موجودات وأشياء هذا العالم، وأن هذا التفرد يساعد على تحقيق
وجوده الخاص، وهو ما لن يتم بدون معرفة كاملة بالمواقف
الحدية، والإنسان الفرد يربط معرفته تلك بفكرته عن وجوده
الخاص وبمدى ما حققه من نضج داخلي^(٣).

إن الخطوة الأولى دائماً هي تحقيق الاستقلال التام؛
فالوجود الماهوي ينبذ الحلول الزائفة، ويجد أنه لا علاج للشر،
والألم، والشعور بالإثم إلا من خلال ما يحققه عن طريق حريته،
فإذا كان من الممكن أن نجعل الحياة جديرة بأن نحياها، فإن ذلك
يكون بأن نصبح نحن أنفسنا وجوداً نستطيع أن نؤكد على الرغم
من موقف الإنسان الهش والقابل للكسر^(٤). كما يعنى هذا

(١) Bruehl, E.Y. "Freedom..." p. 24

(٢) Jaspers, K.. "Reason & Existenz", p. 70.

(٣) Latzel, E. "The Concept of Ultimate" p. 206 - 207.

(٤) فؤاد كامل: "مدخل إلى فلسفة الدين"، ص: ٨.

الاستقلال من وجهة نظر ياسبرز أن تناضل من أجل الحقيقة،
ومن أجل معنى الإنسان في تواصل غير مشروط؛ وذلك لكي
يرقى فوق استعباد عواطفنا لنا، ولكن تون أن تتد هذه العواطف
على الإطلاق؛ فينبغي لنا أن نتجراً لكي نكون وجوداً ماهوياً، وأن
ببدل ما نستطيع لتعمق هذه الحالة الإنسانية حتى نجد فيها
الاستقلال، وحينئذ نعاني دون نواح، ونياس دون أن نهلك؛ فثمّة
شيء يأخذ بأيدينا وينقذنا، وينمو فينا في صورة الاكتفاء الذاتي
الباطني^(١).

أما الخطوة الثانية في تعمق الحالة الإنسانية عند ياسبرز
فتمثل في تلك المفارقة في العلاقة بين الزماني والأبدى عن
طريق "اللحظة" Moment - moment التي توحد بينهما؛ فمعنى
الوجود ليس متعالياً تماماً transcendent ، وليس كامناً
anent ؛ وياسبرز في ذلك لا يتبع المعنى الابقوري في فهم
اللحظة: أن نحيا الحاضر؛ ذلك لأن اللحظة تعني الربط بين
الماضي والمستقبل من خلال "القرار"، وفي حضور المعنى
الأبدى، ويرى ياسبرز أن هذا المعنى الأبدى موجود بوصفه شيئاً
نقرر، فالقرار لا يحدد ما نريد في اللحظة الزمانية التالية، وإنما
في كل لحظة من لحظات الزمان^(٢).

يقول ياسبرز في هذا الصدد:

"... إن حالاتنا لا تفعل أكثر من أن تقصص بباطراد

عن وجودنا أو صداه، فنحن - بصفة جوهرية - في

الطريق، ونحن ينبغي أن نعبر الظرف الزماني

(١) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص. ٢٠٨ - ٢٠٩

(٢) Roberts. E D 'Existentialism' p 245

ونتخطاه.. فنحن لا ندرك شيئاً ما من حضور الأبدى
إلا حين نوجد وجوداً تاماً في اللحظة المشخصة التي
تضعنا فيها حالتنا ككائنات مقيدة بشروط التاريخ..
ونحن لا نتعمق الحالة الإنسانية بوجه عام إلا من
حيث كوننا إنساناً جزئياً له هيئة خاصة.. إن الحافز
الذي يحرك الحياة الفلسفية هو على الدوام حافز
جزئى.. وكل فرد يلزم أن يتناوله على انفراد فى
التواصل حيث يكون من المستحيل أن نلقى بالعبء
على الآخرين؛ هذا الحافز لا يحركنا إلا فى اللحظات
التي تفرض حياتنا علينا فيها إختباراً مشخصاً^(١)، لا
عندما يكون الأمر أن نختار هذا التصور للعالم أو
ذاك مغلقاً فى صيغ محددة^(٢).

٤ - إيضاح الوجود: Existenzerhellung

إيضاح الوجود هو عنوان الجزء الثانى من كتاب "فلسفة"
الرئيسى عند ياسبرز، وهو الجزء الذى تناول فيه ياسهاب مفهومه
من المواقف الحدية كما سبق أن ذكرنا، ويبدو أن إيضاح الوجود
هو أحد معانى الضرورة الوجودية للمواقف الحدية؛ بل قد يكون
أكثرها أهمية. يقول ياسبرز فى ذلك:

"... الإنسان هو الموجود الوحيد فى العالم الذى
ينكشف وجوده من خلال الوجود التجريبي، ولا يمكن
أن يحقق ذاته إلا من خلال ذلك الوجود، ومع ذلك

(١) يقصد ياسبرز بذلك الاختبار المواقف الحدية بما تفرض على الوجود.

الماهوى من حرية وضرورة فى الوقت نفسه على نحو مفارق.

(٢) كارل ياسبرز: "المدخل إلى الفلسفة"، ص: ٢٢٦ - ٢٢١

فهو "لا يقنع ولا يرضى" بوجوده التجريبي ... وهو
كإنسان يسعى إلى الوصول إلى معرفة حقيقية عن
نفسه ... (١).

يتضح من النص السابق أن عدم رضى الوجود التجريبي
أو الآنية - في صورته السلبية - هو الشرط الأول الذي يجعلنى
أصل إلى حقيقة الوجود؛ فهو يحررنى من سطوة الوجود - فى -
العالم، ويضعنى الوجود وسط المواقف العينية والعرضية للحياة
فى مواقف حدية أساسية، وبذلك أشعر بأننى "وجود ممكن" أكثر
من الفردية التجريبية الموضوعية اللاشخصية.

وإذا أردت تفسير عدم رضى، وأن أعرف معرفة إيجابية
عن أى شئ يكون، فإن هذا يدعونى إلى التعرض "لإيضاح معنى
الوجود"؛ وإذا كان الوجود فى الواقع تصدعاً فى وجود العالم، فإن
توضيح الوجود معناه التفتن أو "الوعى" لهذا التصدع كما نعانیه،
وهذا الوعى يتضمن الجوانب الأربعة التالية:

١ - إحساسى بأننى قد بلغت حدود وجود العالم، وأننى قد عانيت
إدراك هذه الحدود، وأننى قد أدركت فيها نداء حضور ما؛
فالفكر ينتقل من المواقف فى العالم إلى المواقف الحدية،
ومن الشعور التجريبي إلى الشعور المطلق.

٢ - هذا التوغل إلى حدود العالم النهائية يتم "فى" العالم، بحيث
يتحقق الوجود فى العالم فى صورة "وعى تاريخى"، وتوتر
الآنية بين الموضوعية والذاتية.

٣ - اختراق كثافة العالم يرجع إلى شئ يكون هو نفسه "بداية

مطلقة"، فأنا الذى قررت إحداث هذه الثغرة وبها قررت شيئاً ما، وبذلك أقرر نفسى بنفسى، بأن أدرك الوجود ابتداء من أصله باعتبارى "أنا شخصية"، مما يقتضى إفتراض وجود الحرية.^(١)

٤ - ما ينبغى أن نقرره لا يمكن إثباته عن طريق أية معرفة وضعية متعلقة بالعالم، فلا يمكن أن يكون لإيضاح الوجود غاية نهائية، ولا يشعرنا إلا بالإمكانات التى تتعلق بما يجب أن "أصير إليه"، بحيث إن "الأنا الشخصية"، و"الأنا" اللتين لا توجدان إلا فى التواصل الوجودى لا يمكن إبراكهما إلا فى المفاهيم الأساسية الناتجة عن إيضاح الوجود.

وجدير بالذكر أن إيضاح الوجود يتجه نحو واقع الوجود، وأن الفكر الفلسفى يركز على موضوعات لكى يثب وصولاً إلى الفعل الأسمى للعلو، وبذلك يحقق "الإمكانية الوجودية لا الواقع الوجودى.

ولإيضاح الوجود بدوره وظائف ثلاث:

(أ) يقودنا إلى النقطة الحدية^(٢) - Limited Point - التى لا يستطيع موضوع البحث أن يتحرك بعدها ولا يوجد سوى الفراغ، ويعبر ذلك عن مرحلة سلبية هى بمثابة "نداء للعلو".

(ب) تتبدى الموضوعية حين نتصور الوجود على نحو نتعرف فيه على الوجود الممكن دون أن نخلطها به، وتصبح

(١) ريجيس جوليقييه: "المذاهب الوجودية..."، ص: ٢١٦ - ٢١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٢١٨ - ٢١٩.

الموضوعية نفسية أو منطقية أو ميتافيزيقية عموماً قاعدة
نصعد عليها بقصد الاستجلاء الفلسفي للوجود.

(جـ) يدرك الفكر الفلسفي أن المقولات العامة^(١) ليست سوى
"علامات" جعلت لتوجيهنا نحو الوجود الحقيقي، ولكي
نجعله متصوراً باعتبار أنه لا يمكن إدراكه إلا إذا أردناه
حقاً، لأنني لا أكون مطلقاً إلا بالإمكان. والحرية هي ما
ألتقي به في هذه العلامات؛ أي أنها الفعل الخاص بهذا
الموجود الذي لا يتوقف وجوده إلا على ذاته^(٢).

ويعني ذلك أن "الشخص" الذي يضطلع بمهمة التفلسف
الحقيقي عليه أن يترجم "الحدث" الوجودي بحيث يحل لديه محل
اللغة الكلية، و"المتلقي" يجب أن يترجم هذه اللغة الكلية إلى حوار
شخصي حميم تحقيقاً للذات؛ فحيثما يوجد إيضاح حقيقي للوجود
الشخصي، يسرى إلى الآخر الذي يفكر مع ذلك الشخص "الدافع"
كي يكون ذاته؛ ولكن المسافة بينهما تظل موجودة، لأنه ليس
بوسع الشخص أن ينقل تجربته الصحيحة للآخر، ولكن يمكنه فقط
أن ينقل إليه "نزوعاً" نحو الممكنات الوجودية الصحيحة لذلك
الآخر.

إن إيضاح الوجود الشخصي يثير كوامن الذات الفردية

(١) ميز ياسبرز بين التحقق الزماني للوجود المكس وبيس موضوعية
المقولات الكانطية؛ فالواقع الموضوعي الكانطي قابل للمعرفة من حيث
إنه خاضع لتنظيم قوانين العلية، في حين أن الواقع الوجودي تاريخي
تماماً وحر، والجوهر الكانطي بقاء في الزمان بينما الوجود اختفاء
وظهور في الزمان.

(٢) ريجيس جوليبييه. "المذاهب الوجودية"، ص ٢٢٠.

بما فيها من ممكنات وجودية، أما الآخر الذي يمكنه أن يشارك في هذه الممكنات فيمكنه - وحده - أن يدخل في حوار يقوم على لغة فريدة لا نجد لها مثيل في أي مكان آخر^(١).

وهكذا يتضح لنا أن الهدف من فلسفة ياسبرز في المواقف الحدية هو أن "تدعو" أنفسنا لموقفنا الحقيقي في هذا الوجود، وليست هذه "الدعوة" أو هذا "النداء" في حد ذاته مذهباً بقدر ما هو "حافز" لفعل داخلي شخصي يحققه كل منا في تواصله مع الآخرين.

إن فلسفة ياسبرز في المواقف الحدية ليست سعياً للذات الحقيقية - بكل ما يحمل ذلك من معنى المفارقة - بقدر ما هي "حكمة" أو - بعبارة أدق - "حب الحكمة"، أو "حب المصير".

Latzel, E.D: "The Concept of Ultimate ", p 204 - 205

(١)

الباب الثاني
هيرمينوطيقا
« أصل في العمل الفني
دراسة في التطولوجيا المعاصرة

المقدمة

.. "السؤال عن الأصل" هو سؤال الأنطولوجيا الألمانية المعاصرة، وهو بصفة خاصة "سؤال هايدجر" : خير ممثل لتلك الأنطولوجيا.

والبحث محاولة متواضعة لإمطة اللثام عن مجال قد يبدو للوهلة الأولى بعيداً عن طبيعة الفكر الهايدجري؛ ألا وهو مجال الفن أو الاستطبيقا. وهايدجر الأنطولوجي الثائر بالمعنى الأعمق للكلمة لم بطرق قط السؤال عن مكانة الفن في عالم التقنية، ولم يتحدث عن وظيفة الفن في العالم المعاصر؛ إلا أنه قد وضعنا على الطريق الصحيح المردى إلى الإجابة على "السؤال عن الأصل : أصل العمل الفني".

للبحث -إذن- هدفان : الأول هو الكشف عن ملامح الثورة الأنطولوجية التي أحدثها هايدجر في مجال الاستطبيقا بسؤاله عن أصل العمل الفني، والثاني هو الكشف عن ملامح الثورة "الهيرمينيوطيقية" في "تفسيره"، و"فهمه" لماهية الفن والعمل الفني، ويتم ذلك من خلال تحليل النص الهايدجري -لما فيه من صعوبة وغموض- بهدف الكشف عن طريقته في تفسير أو "فهم" ذلك الأصل، أو بعبارة أخرى بهدف الوقوف على معاني الهيرمينيوطيقا -وهو المصطلح الذي ذاع وانتشر في الفكر الغربي المعاصر- في "أصل العمل الفني".

.. واصل هايدجر في أعماله المتطورة^(١) (١٩٣٥ - ١٩٧٦م) أي في مرحلة "العودة" Kebre- وهي المرحلة التي يُعنى بها هذا البحث -

(١) تحول هايدجر في منتصف الثلاثينيات -كما سيأتي بيانه تفصيلاً إلى الفن والاستطبيقا في محاضراته "الأصل في العمل الفني" المنشورة في كتابه "مناجات"، والمحاضرة هي الموضوع الأساسي لهذا البحث.

التفكير فى العلاقة الأساسية بين الانسان والوجود، وعلى الرغم من أن الآنية^(١) فى "الوجود والزمان" سنة ١٩٢٧ م قد شغلت مكانة مميزة فى هذه العلاقة، فإنه فى الأعمال المتطورة قد أحل "الوجود" محل "الآنية"؛ "فالوجود" الذى وصفه بصورة أساسية من خلال العالم "أماط عنه اللثام الآن بوصفه عملية انكشاف الحقيقة "أليثيا" à-letheia، وبوصفه إرسالاً نحو "الآنية"؛ إنه يرسل نفسه فى حقب مختلفة، وبطرق مختلف، ويوجه الآنية إلى مصيرها بوصفها "راعية الوجود"، وفى كل حقة ينكشف "الوجود"، ويختفى فى آن واحد؛ ولأن الوجود "متناه"، فإنه ينكشف من خلال كشفه للموجودات، علماً بأن الطرق المختلفة التى يرسل من خلالها الوجود نفسه، وتوافق معها حقب التفكير المختلفة، هى ما يسمى بالتاريخ".

^(١) مصطلح "الآنية" ترجمة عربية لمصطلح "المكون من مقطعين Sein بمعنى الوجود و بمعنى هنا أو هناك ومعناه الحرفى : "الوجود-هناك"، ويقصد به هايدجر "الوجود العيى الفرد الذى يكون دائماً على علاقة بالوجود"، أى أنها الوجود -هناك المؤس للوجود الإنسانى بوصفها تأسيساً للحقيقة، وماهيتها أنها فهم للوجود، وفهم لذاتها، وللموجودات الأخرى داخل العالم.

أما عن الترجمة العربية "الآنية" فهى الترجمة التى اقترحها د. عبد الرحمن بدوى، وهى من اصطلاحات الفلاسفة الاسلاميين ومعناها كما فى تعريفات الجرجاني "تحقق الوجود" العيى من حيث مرتبته الناتية .

- Cp. Heidegger. "Sein und Zeit", 10. Auf., Niemeyer Verlag, Tübingen, Germany, 1963, S.53.
- Cp. Heidegger: "Beiträge Zur Philosophie (Vom Ereignis)", B.65, Von F.W. von Herrmann, Vittorio Klosternann, Frankfurt am Main, 1989, SS. 300-301.

- وقارن أيضاً : عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة "سلسلة النصوص الفلسفية، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٤٩.

ويبدو أن مهمة التفكير عند هايدجر هي أنه يحقق للعلاقة بين الوجود والإنسان، ولذلك فإنه يحقق أيضاً الصلة بين الوجود واللغة، وبين الآنية والذات الحقيقية الصميعة.

حاول هايدجر أن يوضح كيف أن العلاقة بين الوجود والإنسان في كل حقبة يتم التعبير عنها من خلال "اللغة"، ويفسر لنا ذلك إهتمامه المستمر بالمفكرين العظام القدماء منذ بارمنيدس وهيراقليطس، وحتى هيجل ونيتشة، كما يفسر لنا موقفه من عصر التقنية الذرى من حيث اختلاف فكره التأملى عن الأسلوب الحسابى للتفكير *Cal g Thinking* الذى نجده فى العلم الحديث، وهذا الاختلاف قد يُمكننا من أن نصنف فكر هايدجر بأنه "فكر شاعرى" فى أعماقه، وفى استجابته للغة الوجود^(١)، ومن هنا كانت عودة هايدجر إلى ماهية الحقيقة كما تظهر فى العمل الفنى، فيكون بذلك قد "تحول" عن طريقه الأول الذى جعله... فى وجود الآنية تمهيداً للبحث عن معنى الوجود والحقيقة بوجه عام فى مجالات عديدة ومنها الفن والعمل الفنى.

وبدور هذا البحث حول "فرض أساسى" : إذا كان السؤال عن حقيقة الوجود سؤالاً أساسياً فى هايدجر، فإن السؤال عن معنى الفن ينبغى تناوله فى إطار هذا السؤال الأساسى، أو بعبارة أخرى، إذا كان السؤال عن "الوجود سؤالاً أنطولوجياً بالضرورة، فإن السؤال عن معنى الفن هو بدوره، وعند هايدجر بصفة خاصة، سؤال "أنطولوجى"، فإن صح ذلك، يكون هايدجر قد أحدث "ثورة" لاشك فيها فى مجال الاستطيقا سبق أن أحدثها فى مجال الأنطولوجيا، ومهمة البحث هى الكشف عن ملامح تلك

Cp. Kock , J.J.. "Heid On Art and Art Works" Martinus (١)
Nijh Publishers, Dordrecht, 1985, PP 76-77

الثورة في ضوء "هيرمينوطيقا". أو من خلال "تفسير" هايدجر لماهية العمل الفني في محاضراته عن الأصل.

والبحث في مجمله محاولة متواضعة لإماطة اللثام عن معاني "هيرمينوطيقا" في محاضرة هايدجر والتي عنوانها "الأصل في العمل الفني"، وهي تنقسم - كما سيأتي بيانه - إلى أقسام ثلاثة:

أولاً : الشئ والعمل الفني.

ثانياً : العمل الفني والحقيقة.

ثالثاً : الحقيقة والفن .

ولتحقيق هذا الهدف نستهل البحث "بمدخل" لاغنى عنه حول الأصل الاشتقاقي لمصطلح "هيرمينوطيقا" ومعانيه المختلفة، فالوقوف على معناه الانطولوجي الذي يخص هذا البحث .

وتقع الفصول الثلاثة التالية للمدخل تحت العناوين التالية : هيرمينوطيقا الشئ والعمل الفني عند هايدجر، وهيرمينوطيقا العمل الفني والحقيقة ويشتمل على تفسير عبارة هايدجر الهامة "إن الحقيقة تحدث في العمل الفني" في ضوء مثالين هما "لوحة فان جوخ" و "المعبد الإغريقي القديم" ، كما يشتمل أيضاً على هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني.

أما عنوان الفصل الثالث والأخير فهو "هيرمينوطيقا الحقيقة والفن" ويدور حول تأسيس الحقيقة انتماء في العما الفني والعمل الفني بوصفه شكلاً أو نموذجاً والحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة، وأخيراً الحقيقة بوصفها شئاً

يتصح من العرض السابق لفصول البحث أنه يحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

س ١ : ما معنى هيرمينوطيقا الشيء والعمل الفني عند هايدجر؟
س ٢ : ما معنى هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني وحدث الحقيقة في ذلك العمل ؟

س ٣ : ما معاني هيرمينوطيقا الحقيقة والفن في ضوء :

- (أ) تأسيس الحقيقة لذاتها في العمل الفني.
- (ب) العمل الفني بوصفه شكلاً أو نموذجاً.
- (ج) الحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة.
- (د) الحقيقة بوصفها شعراً.

أما عن خاتمة البحث ففيها إيجاز لأهم ملامح الثورة التي أحدثتها هايدجر في مجال الاستطيقا في ضوء الإجابة على الأسئلة السابقة.

وحدير بالذكر أن "المنهج" الذي وجدناه ملائماً لهذا البحث هو المنهج التحليلي التركيبي؛ فلا مفر من تحليل "النص" الهايدجري، وبيان معناه في محاولة لاجتياز ما فيه من صعوبة وغموض، ثم إعادة تركيب "النص" لاستخلاص معاني "الهيرمينوطيقا" في أصل العمل الفني.

وفي نهاية البحث ثبت بأهم المصطلحات الفلسفية الواردة في محاضرة هايدجر وترجمتها إلى العربية .

والله الموفق

مناقشة حول مصطلح الهيرمينوطيقا

أولاً : الأصل الاشتقاقي لمصطلح الهرمينوطيقا^(*) .

er eneutik - er eneutics

ترجع جذور مصطلح "الهرمينوطيقا" Hermeneutics . إلى الفعل اليوناني hermeneuein الذي يُترجم عادة بالفعل يفسر -interpretieren- interpret، ومنه الاسم hermeneia أو التفسير^(**) -Interpretation- interpretation ويبدو أن البحث في أصل هاتين الكلمتين، والاتجاهات الأساسية الثلاثة في تفسير معناها كما جاءت في الاستخدام (اليوناني) لها يفيد كمقدمة لفهم "الهرمينوطيقا" معناها الحديث .

تشير الكلمة اليونانية "hermeios" إلى كاهنة Priest معبد دلفي كما يشير الفعل hertmeneuein والاسم hermeneia إلى الإله المجنح هرمس^(***) Hermes، ويبدو أن الكلمة قد اشتقت من اسمه أو العكس هو الصحيح.

(*) يرد مصطلح الهرمينوطيقا بشكل ملحوظ في الدوائر اللاهوتية والفلسفية وكذلك الأدبية. وسادت الهرمينوطيقا "كمذهب" في اللاهوت الأوروبي البروتستانتي بوصفه محورا للدراسات اللاهوتية الراهنة .

CP.(Ra , rd, E.: "Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Diphey, Heid r and Gadamer", North western Uni. Press, 1969, Evanston, U.S.A. P.1

(**) يقول Webster في قاموسه الدول الثالث : "الهرمينوطيقا هي دراسة للمبادئ المنهجية للتفسير والتوضيح ، وهي بوجه خاص دراسة المبادئ العامة لتفسير الكتاب المقدس" (Cp.Ibid, P.4)

(***) ربط هايدجر بين الفلسفة بوصفها هرمينوطيقا (تفسير) وهرمس، فهرمس يحمل "رسالة المصير" والفعل herm معناه عند هايدجر افتتاح شيء يحمل رسالة، وبمقدار ما يفتح الوجود يمكن أن يحمل رسالة، وهنا الانفتاح يصبح "كشفا" يوضح ما قيل بالفعل عن طريق الشعراء أو رسل الآلهة Botschafter- mess ers كما جاء في محاوره ايون Ion لأفلاطون

(Ibid. P.13)

وحدير بالذكر أن اسم "هرمس" مرتبط بوظيفة محددة هي "ترجمة" ما يجاور الفهم الانساني إلى شكل أو صورة يمكن للعقل الانساني إدراكها مما يعنى أن الصور المختلفة للكلمة تقترح عملية تحويل الشئ أو الموقف خارج نطاق ظلفهم إلى مجال الفهم، ويرتبط ذلك باكتشاف اللغة والكتابة بوصفهما أدوات يستخلفهما الفهم الانساني لادراك المعنى ونقله إلى الآخرين^(١).

نتهى مما سبق إلى أن "التفسير"^(٢) هو أحد العناصر الأساسية اللازمة لتكوين نظرية هيرمينوطيقية متكاملة، وهو من أكثر الأفعال المعبرة عن جوهر التفكير الانساني، حتى أن الوجود ذاته قد لا يكون فى النهاية سوى عملية تفسير مستمرة.

وإذا كان الوجود الانساني لا ينفصل قط عن اللغة، فإن أى نظرية للتفسير لابد ان تتصل بظاهرة اللغة، فاللغة تشكل فكر الإنسان ومفهومه عن ذاته، وعن عالمه (وكلاهما لا ينفصلان).

هذا ، ويلاحظ أن الهرمينوطيقا تدرس "الفهم" بوصفه ظاهرة ابستمولوجية وأنطولوجية من خلال مجالين لنظرية الفهم:

١- السؤال عما يعنيه فهم نص ما.

٢- السؤال عن معنى الفهم ذاته من الناحية الوجودية.

Ibid, P.13.

(١)

(٢) يسمى "العالم تحليله للمعطيات "تفسير"، ويطلق "الناقد الأدبى" على بحث للعمل الأدبى تفسير، ويسمى المترجم مفسراً، كما أن "خلق على أخبار ما يفسر" هذه الأخبار، وعن أنفسنا تقوم بعملية التفسير هذه ليل نهار

(Ibid. P.8)

خلاصة القول إن "الهيرمينوطيقا" عندما نعرفها بأنها "دراسة لفهم الأعمال الانسانية"، فإنها تتجاوز الأشكال اللغوية للتفسير، ولا تنطبق مبادئها فقط على الأعمال المكتوبة، وإنما تشمل أيضا على "الأعمال الفنية"، وكذلك فهي أساسية بالنسبة لكل العلوم الانسانية التي تهتم بتفسير أعمال الانسان وصولا إلى فهم أفضل لها^(١)

ثانياً : إتجاهات ثلاثة في تفسير معنى مصطلح "الهيرمينوطيقا" :

لما كانت "الهيرمينوطيقا" دراسة للفهم، وبخاصة مهمة "فهم النصوص"، حيث تقدم وصفاً تاريخياً وإنسانياً لأنماط الفهم^(٢)، ولما كانت الجذور الأولى للمصطلح في اليونانية وفي الاستخدام الحديث لها يفترض عملية "الفهم" التي تشمل بدورها على "اللغة" التي تقوم بدور "الوسيط" بلا منازع، فلقد ظهرت -بناءً على ذلك- إتجاهات ثلاثة في تفسير معنى "هيرمينوطيقا" بحيث يمكن القول بأن الفعل hermeneuein والاسم المشتق منه h eneia يتخذان إتجاهات ثلاثة في الاستخدام اليوناني وأيضاً الحديث، وهذه الإتجاهات هي كما يلي:

- ١- القول : to say أو التعبير من خلال كلمات .
- ٢- التوضيح : to explain كما في توضيح موقف ما .
- ٣- الترجمة^(٣) : to translate كما في الترجمة من أو إلى لغة أجنبية^(٤) .

Ibid, PP 9-10

(١)

Ibid, P.8

(٢)

(٣) يلاحظ على هذه المعاني الثلاثة أنه - كما نرى - أنها جميعاً بالفعل الانجليزي to interpret

"يفسر" ومع ذلك فكل منها يتميز معنى . علاو ذلك لا للتفسير كما أن العملية الهرمسية

"الأساسية" تؤدي دورها في الحالات الثلاث بسمة بحيث يصبح كل ما هو غير مألوف وغير

(١) الهرمنيوطيقا بمعنى "القول" :

لؤل الاتجاهات الأساسية فى تفسير معنى "يفسر" hermeneuein هو
"يعر" expr أو يفصح أو يقول say، ويرتبط ذلك بوظيفة القول
عند هرمس^(١) على اعتبار أن "القول أو الافصاح" فعل هام من أفعال
"التفسير".

كما يلاحظ أن "هرمس" واسطة بين الآلهة، والإنسان، فهو "مفسر". بمعنى
أساسى ، بحيث أنه قبل "هرمس" لم تكن الكلمات قد قيلت؛ فهو قد تلقى
الإلهام عند الآلهة، وفى أقواله الملهمه كان مفسراً لها.

(٢) الهرمنيوطيقا بمعنى "الايضاح" :

ثانى الاتجاهات الأساسية فى تفسير معنى "يفسر" hermeneuein هو
"يوضح"، فالتفسير توضيحاً يؤكد على الجانب الكلامى فى الفهم، ويشير إلى
البعد التوضيحى أكثر من البعد التعبيرى للتفسير، فالكلمات "لاتقول" شيئاً
فحسب، وإنما "توضح" ذلك الشئ أى تجعله "معقولاً"، وقد يعبر الإنسان عن
موقف ما بدون توضيحه بحيث يمكن القول بأن "التعبير" و "التوضيح" شكلان
من أشكال التفسير^(٢).

- متصل زماناً ومكاناً وعبرة مألوفاً حاضرة ، ويمكن فهمه وإدراكه، فالشئ الذى يتطلب تصير
تعبيراً أو توضيحاً أو ترجمة يحتاج إلى الفهم ويكون بذلك قد تم تفسيره .

Ibid, P 13.

(٣)

(*) من حيث الدلالة اللاهوتية للكلمة يلاحظ أن hermè ترتبط بالكلمة اللاتينية "Serms"،
وبالفعل اللاتينى Word أى الكلمة .

Ibid, PP. 14-15.

(١)

ويرتبط "التفسير التوضيحي" "بالسياق" الذي ورد فيه، ويتم داخل نطاق
من المعاني والمقاصد المسبقة؛ ففي الهرمينوطيقا مجال يتعلق بما "قبل الفهم" وهو
ضروري للفهم.

ويعنى ذلك أنه على "المفسر" لنص ما أن يفهم مقدما الموضوع والموقف
الخاص بالنص مما يشير إلى "الدور الهرمينوطيقي" hermeneuti circle
حيث أن "فهم نص ما لا يتم إلا من خلال الفهم المسبق لموضوعه". وهذا الفهم
المسبق للموضوع ضروري "للتواصل" أو أن التفسير التوضيحي "لسياق ما
ضروري لتأسيس الفهم المسبق اللازم لفهم النص.

(٣) الهرمينوطيقا بمعنى "التر.":

إذا اعتبرنا "الترجمة" شكلاً خاصاً من أشكال العملية التفسيرية الأساسية
الخاصة بالفهم، فإننا ندرك من خلالها كيف تشكل الكلمات رؤيتنا للعالم،
وإدراكاتنا، حيث يقوم "المترجم" بدور الوسيط بين عالمين مختلفين^(١) تماماً، كما
هي الحال بالنسبة إلى الإله هرمس "مثلاً"^(٢)

ويمكن القول بأن الترجمة "قلب للهرمينوطيقا" حيث يواجه "المترجم"
الموقف الهرمينوطيقي الأساسي الذي يربط بين النص والأدوات التحولية
والتاريخية المستخدمة^(٣).

(١) في الترجمة هناك دائماً عالمان، عالم النص، والقارئ، ومن ثم هناك دائماً حاجة إلى

"هرمس" يترجم من هذا العالم إلى ذلك

Ibid. PP 24-27

(١)

Ibid P 31

(٢)

ثا : تعريفات ستة حديثة للهيرمينوطيقا :

يمكن تعريف مجال البحث الهيرمينوطيقى فى الوقت الراهن من خلال طرق ست على الأقل، والمصطلح -يعنى كما سبق ذكره- "علم التفسير" بصفة عامة، أما عن معناه الخاص ، فهو المبادئ الصحيحة لتأويل النص exegesis.

أما عن التعريفات الستة فهي كما يلي :

- ١- الهيرمينوطيقا هي نظرية تأويل الكتاب المقدس biblical exegesis .
- ٢- الهيرمينوطيقا هي علم مناهج الفيلولوجيا العام Philology (علم فقه اللغة).
- ٣- الهيرمينوطيقا هي علم الفهم اللغوى.
- ٤- الهيرمينوطيقا هي الأساس المنهجي للعلوم الإنسانية.
- ٥- الهيرمينوطيقا هي فينومينولوجيا الوجود والفهم الوجودى كما جاءت عند هايدجر. وهو ما تتطرق إليه فى سياق البحث .
- ٦- الهيرمينوطيقا هي أنساق التفسير التى استعملها الانسان للوصول إلى معنى يتجاوز الأساطير والرموز.

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها تمثل أكثر من مرحلة تاريخية، وأن كلا منها يشير إلى مرحلة هامة فى مشاكل التفسير الخاصة بالانجيل، وعلم الفقه، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية، والأنساق الوجودية والحضارية من حيث أن كلا منها يلقي الضوء على جوانب مختلفة ومحددة لفعل التفسير، وبخاصة "تفسير النص"^(١)

أمر عن عناهد . فنحن نلقى الضوء فيه بصفة خاصة على التعريف الخامس
للهرميوطيقا بوصفها "فينومولوجيا الوجود، والفهم الوجودي"، تمهيداً لبحث
الهرميوطيقا في أصل العمل الفني كما جاءت في تفسير هايدجر للفن.

رابعاً: الهرميوطيقا بوصفها فينومولوجيا الآنية والفهم الوجودي .
هايدجر:

قدم هايدجر دراسة فينومولوجية لوجود الآنية الوجودي - لم في
كتابه الشهير "الوجود والزمان" ¹ n في عام ١٩٢٧، وأطلق على
التحليل الذي قام به في هذا ب اسم "هرميوطيقا الآنية" ومعناها في هذا
السياق "تفسير الوجود الإنساني تفسيراً فينومولوجياً".

أوضح هايدجر أن تحليله يشير إلى أن "الفهم" و "التفسير" من الحالات
الأساسية للوجود الإنساني، لذا فإن "هرميوطيقا الآنية" بقدر ما تكون
"أنطولوجيا للفهم" تكون "هرميوطيقية" بحيث يمكن القول بأن بحثه كان
هرميوطيقياً مضموناً ومنهجاً ^(١) .

وإذا كان هايدجر قد أكد أن كل أنواع "الفهم" ^(٢) "زمانية" و "قصدية" و
"تاريخية"، فإنه يكون بذلك قد تجاوز المفاهيم السابقة برؤية للفهم من منظور
أنطولوجي؛ إذ لم يعد الفهم دراسة للعمليات الواعية واللاواعية بقدر ما هو
كشف عما هو عيني في الإنسان.

ويمكن القول بأن "الوجود والزمان" بمثابة الأساس الذي نأفق فيه تفكير
هايدجر لتصوره؛ حيث اهتم بالعملية الهرميوطيقية التي يُلقي من خلالها الضوء

[Ibid PP 41-42]

^(١) يمكن القول بأن تأكيد هايدجر على أهمية فهم وموضوعاته - ليس موضوع "التفسير"

^(٢) "أنا، أنا، أنا"

هو حسن مدني رئيسه في مؤلفاته .

على الوجود، ولقد حقق ذلك في "الوجود والزمان" بوصفه "فينومينولوجيا الآنية"، أما في المؤلفات التالية، فلقد تحول من بحث الوجود والوجود بالمفهومين اليوناني والحديث، إلى بحث الوجود والحقيقة والتفكير واللغة^(*).

ويلاحظ أن أسلوب هايدجر قد أصبح أكثر شاعرية وغموضاً في كتاباته المتطورة، وبقي موضوعه الأساسي ثابتاً وهو "الكشف عن معنى الوجود"، كما أن موضوع "التفسير" لديه قد تحول من الوصف العام للحياة اليومية المتوسطة للآنية في اتصالها بالوجودات إلى الميتافيزيقا والشعر، فضلاً عن تحوله إلى تفسير النص^(١).

"الفينومينولوجيا" عند هايدجر - بناءً على ما سبق - هي ميثولوجية، heremeneutic Phenomenology؛ لأن الظواهر بالمعنى الفينومينولوجي ليست إلا ما يكشف عن الوجود، وفي حين أن الوجود هو في كل الأحوال وجود للوجود، فعلياً أن نبدأ "بالوجودات في ذاتها" إذا كان مقصدنا الكشف عن الوجود.

(*) ذهب غادامر G.Gadamer في كتابه "الحقيقة والنهج" Wahrheit und Methode في عام ١٩٦٠ إلى أن الميثولوجية تقع في مجال اللغة مستقفاً بذلك مع هايدجر - من حيث أن الوجود الذي يمكن فهمه هو اللغة، أو بعبارة أدق، الميثولوجية لقاء مع الوجود من خلال اللغة، كما أكد على السمة اللغوية للواقع الإنساني ذاته، وأشار إلى اهتمام الميثولوجية بالأسئلة الفلسفية حول العلاقة بين اللغة والوجود، والفهم والتاريخ، والوجود الإنساني والواقع، فالميثولوجية تقع في مركز المشاكل الفلسفية الراهنة ولا يمكنها الهروب من الأسئلة الابدولوجية والانطولوجية مادام "الفهم" ذاته موضوعاً ابدولوجياً وانطولوجياً.

(Cp Ibid, PP 42-43)

(١)

والفينومينولوجيا^(*) عند هايدجر "هيرمينوطيقة" أيضا لأنها تهتم أساساً
بوجود الآنية، إلا أن هذا الوجود قد أصبح الآن في طي النسيان ، ولكي
نكشف الآنية عن حقيقتها لابد أن نخضع للتحليل الفينومينولوجي مما يتخذ
صورة التفسير^(**) ، بحيث تصبح "الفينومينولوجيا" عنده وبصورة أساسية
"هيرمينوطيقة"^(***)

وتتضح العلاقة بين الإنسان والعالم - عند هايدجر - من خلال إهتمامه
بأشياء هذا العالم، وهو ما يتضمن رعاً من المعرفة "غير النظرية".

وهو عندما يوضح الأسلوب الأساسي لمعرفة الآنية المهمة بالعالم، فهو
يصف وجود الإنسانية كوحدة بنائية تتضمن عناصر ثلاثة مختلفة مسئولة عن
وجود الآنية - هناك Da- Sein- being- there، وهذه العناصر هي على
الترتيب التأثير الوجداني، والفهم، واللوجوس.

(*) الفينومينولوجيا من حيث الموضوع عند هايدجر هي علم وجود الموجودات، وهي بهذا المعنى
تسمى "أنطولوجيا" ، ومهمة الأنطولوجيا الأساسية تتخذ شكل التحليل الوجودي للآنية ex-
si al analysis تمهيداً للسؤال عن معنى الوجود.

(**) الآنية كوجود ماهوي ek- sistent تنتمي إلى وجودها الخاص، وتتعه نحو امكانياتها الخاصة
بحيث تتجاوز ذاتها، أي أنها قادرة دوماً على التفسير .

(Cp.Kockelmans J.Heidegger. On Art P 99).

(***) يمكن القول بأن الهيرمينوطيقة تتناول الطريقة التي نضع من خلالها "المعنى" لما يلي:

١ - الكلمات والعبارات

الإشارات والتمثيلات (اللوحات - صبه) وهو موضوعنا في هذا البحث

٢ - عناصر الخبرة الإنسانية أو الظواهر "الكونية نعالمتنا" وهي ما نعتبر عن مجال الفينومينولوجيا.

هيرمينوطيقة

(Cp Kockelmans J Hermeneutic Phenomenology Lectures & Essays"
Center for advanced Research in Phenomenology Uni of America Inc
998 P 25"

وإذا توقفتنا قليلاً أمام "الفهم الأصلي" عند هايدجر، لوجدناه يتحرك في مجال الممكنات، ويحاول دوماً اكتشافها؛ لأنه يمتلك في حد ذاته البنية الوجودية للمشروع "Entwurf- Proj".

وفي هذا الفهم الأصلي "يفتح" الإنسان في اتجاه وجوده الخاص، فضلاً عن "افتتاحه" على العالم، مما يتيح له رؤية مستقبلية لنمط وجوده الخاص، وللأشياء، وللآخر، وللعالم ككل.

وبعبارة أخرى، فإن "الفهم الأصلي" الذي يرتبط عند هايدجر بالتأثر الوجداني يتسم بالتوقع والتصور التفسيري explanation- Auslegung، وفيه يتكشف وجود الإنسان بوصفه وجوداً ممكناً على أنحاء شتى.

يرى هايدجر أنه في فهمنا الأصلي "للوجود في متناول اليد" ندرك العالم من خلال مجموعة من "الاحالات"، بحيث يمكن القول إننا "نمتلك" أشياء العالم "ونراها" بهذه الطريقة أو تلك، و"ندركها" على أساس تفسيرنا لها، وبعبارة أخرى، فإن أشياء العالم يجب أن تؤسس على ملك مسبق، وبصر مسبق، وتصور مسبق^(١) مما يكون في النهاية فهمنا الأصلي^(٢)، ويعبر ذلك عن الموقف الهرمينوطيقى عند هايدجر فيما يتعلق بالفهم؛ حيث يرى أن كل من يريد أن يبرر تفسيره، لابد أن يوضح "الافتراضات المسبقة" الكامنة في الموقف الهرمينوطيقى في ضوء الخبرة الأساسية بالشئ المراد الكشف عنه^(٣).

(*) هي على التوالي

a fore- having, a fore sight, a fore- Conception .

Kockelmans, Josef.J. · Heidegger, On Art & Art Work, PP.98-104. (١)

Ibid, P.105. (٢)

خامساً: الدور الهيرمينوطيقى فى "الوجود والزمان" :

نذهب هايدجر إلى أن "الدور الهيرمينوطيقى" عنصر حكامن فى كل محاولة لفهم "الظواهر الانسانية فهماً تفسيرياً يقوم على فهم السياق الذى تظهر فيه أو تكشف عن نفسها فيه.

كما أوضح فى الصفحات الأولى من "الوجود والزمان" أن "الدور الهيرمينوطيقى" عنصر أساسى فى البحث الفلسفى، وفى السؤال عن معنى الوجود، ويتحقق ذلك فقط عن طريق تفسير الموجودات، وبخاصة الآنية، تفسيراً صحيحاً بالنظر إلى أسلوبها فى الوجود. ولكن أليس فى ذلك "دور" واضح؟ يجب هايدجر بأنه لا يوجد إطلاقاً دور فى صياغة السؤال الأساسى عن معنى الوجود؟ فالتفسير عنده مستحيل، اللهم إلا إذا قام على بعض "الافتراضات المسبقة"، التى تكون بدورها "الموقف الهيرمينوطيقى" ويميزها هايدجر بالمصطلحات السابق ذكرها : الملك المسبق، البصر المسبق، والتصور المسبق.

ومعنى ذلك أنه لفهم أى ظاهرة إنسانية، نضع بالضرورة مجموعة من "الافتراضات المسبقة" هى بمثابة مجموعة من المعانى، أو الدلالات التى تضى المعنى على ظواهر العالم، (الملك المسبق) ومن ناحية أخرى، نفترض أن موضوع الفهم هو مجال للرؤية أو للنظر والتفسير (بصر مسبق)، وأخيراً نحاول تفسير هذا الفهم بمساعدة تصورات إما أن تكون مستمدة من الظاهرة ذاتها أو مفروضة عليها من الخارج (التصور المسبق).

وبخلاصة ذلك أن "التفسير" من وجهة نظر هايدجر لا يمكن إلا أن يكون افتراضاً مسبقاً لفهم ظاهرة ما حاضره أمامنا، وأن "المعنى" يستمد من "الملك

المسبق" ، و"الصبر المسبق" ، والتصور المسبق" هذه الظاهرة بحيث يكرر القول بأن أحد السمات الأساسية في البحث الفلسفي أنه "توضيحي" يضع أساساً لمجموعة من الافتراضات المسبقة الخاصة بهذا البحث ذاته، وهو في النهاية ما يعبر عن "دور" ، إلا أننا في مجال التحليل الوجودي لا يمكننا بمادى الدور المنطقي، والبرهان الدائري لأننا هنا بعيدون تماماً عن القرائن المنطقية^(١) .

تعقيب ..

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن لفينومينولوجيا هايدجر بوصفها هيرمينوطيقا معان ثلاث :

١- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينوطيقية" من حيث أن الوصف الفينومينولوجي للآنية هو بمثابة كشف و"تفسير توضيحي" يتناول الآنية من منظور الوجود ذاته^(٢) ، وهذه الفينومينولوجيا هي "منهج الأنطولوجيا الأساسية" التي تحاول أن تفسر الوجود الانساني في ضوء الوجود بما هو كذلك^(٣) .

٢- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينوطيقية" من حيث كونها "ترانسندنتالية" بالمعنى الكانطي، أي أنها تهتم بإمكانيات المعرفة الأنطولوجية بما هي كذلك أو أنها "هيرمينوطيقية" من حيث اهتمامها بالشروط التي تعتمد عليها إمكانية أي بحث أنطولوجي^(٤) .

Ibid, PP.105-107.

(١)

Ibid, P.99

(٢)

Kockel , J.J. Heidegger, "Hermeneutic Phenomenology in Sociology and Religion", P 277

(٣)

Kockelmans, J.J. Heidegger On Art P.99.

(٤)

فالتفسير عند هايدجر يتم من منظور الوجود ذاته المتعالى أو الترانسندنتالي، ولذا فإن كل محاولة للكشف عن الوجود هي محاولة ترانسندنتالية، وبقدر ما تكشف الانطولوجيا الأساسية عن الشروط اللازمة للبحث الانطولوجي، تكون ترانسندنتالية^(١).

٣- فينومينولوجيا الآنية "هيرمينوطيقية" من حيث كونها "تحليلية" بالمعنى الكانطى، حيث يتم تفسير وجود الآنية من منظور حقيقة الوجود، ومن حيث كونها تحليلا للوجود الماهوى للآنية، واتجاهها نحو العالم.

الانطولوجيا الأساسية عند هايدجر -إذن- تحليل ترانسندنتالى منهجى يتسم بأنه تحليل "فينومينولوجى هيرمينوطيقى".

ونحن فى سياق بحثنا الحالى نحاول تطبيق ذلك على محاضرة هايدجر حول "أصل العمل الفنى"^(٢) بحيث يمكن القول بأن هايدجر قد استخدم فى محاضرات الفن "المنهج الفينومينولوجى هيرمينوطيقى" *h en co- Phenomenological* لتفسير ماهية العمل الفنى فى ضوء "حضور" الوجود الذى ينكشف من خلال ما يُسمى بالمتفتح *the Open* كما سيأتى بيانه تفصيلا^(٣).

وهايدجر إنما يستخدم هذا المنهج فى مجال العمل الفنى، لأن السؤال عن "المعنى" لا يوجد إلا من خلال "الحوار" بين الإنسان، والأشياء داخل العالم، مما يفسر لنا كيف أن فهم العالم يشتمل أيضا على فهم لوجود الإنسان الماهوى والعكس صحيح^(٣).

(١) Kock , J.J Hermeneutic Phenomenology. P.277

(٢) Der U des Kunstwerkes

(٣) Kockelmans, J.J. "Heid er On Art and Art Works", P.99

Ibid., P.104

الفصل الأول

المفهوم الهيرمينوطيقي للعمل الفني
عند مارتن يدجر

تمهيد

نحول هايدجر في منتصف الثلاثينات إلى الفن والاستطيقا *Ästhetik* حولاً ملحوظاً في محاضراته "الأصل في العمل الفني" (١) المنشورة في كتابه "مناهاات" (١٩٥٠) (٢)

ففي عام ١٩٣٥م ألقى هايدجر مجموعة من المحاضرات نشرها في كتابه "مدخل إلى الميتافيزيقا" (٣)، وفي العام "١٩٣٦" ألقى في فرايبورج محاضراته "الأصل في العمل الفني" وهي المحاضرة التي قوبلت بحفاوة بالغة.

فطور هايدجر المحاضرة الأصلية لتظهر في محاضرات ثلاث أقيت في مناسبات مختلفة تناولها هذا البحث تفصيلاً - وصادفت نجاحاً ملحوظاً. ونشرت هذه المحاضرات فيما بعد في كتابه "مناهاات" كما سبق ذكره في عام ١٩٥٠م، ويبدو منها معالجة هايدجر لموضوع العمل الفني بشكل منظم ونسقى ربما للمرة الأولى (٤).

كما يبدو أنها ... أكثر مناقشات هايدجر تطوراً عن طبيعة الفن (٥)، وتدور أساساً في مجال الفن، والمفاهيم الهرمينوطيقية الأساسية للحقيقة،

(٦) Ursprung K

(٧)

F Wi ed: M id , J.B. Verlags (٨)

lung, rt, Germany, 1976, S.71

in die Metaphysik. (٩)

Kockelmans, J h, J. "On the T of Being" On (١٠)

Heidegger's Later osophy, Indiana Uni. Pres, Bloomington, U.S.A., 1984, P.170.

(١١) يلاحظ أن تأملات "هايدجر" حول "تاريخ الاستطيقا" قد ظهرت في كتابه "نبشه" الذي

نشره في حزيران وهذه التأملات جزء من محاضرة أقيت فيما بين عامي ١٩٣٦، ١٩٣٧.

والوجود، واللغة^(١)، وتوضح بصفة خاصة مفهوم هايدجر عن "أصل العمل الفني"^(٢) في ضوء مفاهيم العالم والأرض والمركة الناشئة بينهما من خلال العمل الفني كما سيأتي بيانه تفصيلاً^(٣).

وهذا، وتشتمل محاضرة "الأصل في العمل الفني" على مقدمة موجزة وفيها يوضح هايدجر كيف يكون الفن "أصلاً" لكل من الفنان والعمل الفني، ثم تنفرع المحاضرة إلى فروع ثلاثة هي على التوالي: "الشيء والعمل الفني"، "العمل الفني والحقيقة"، "الحقيقة والفن". ثم يأتي "الملحق الإضافي"

، وفيه توضيح للعلاقة بين أفكاره والاستطيقا الحديثة، ثم ما أضافه في عام ١٩٥٦م من توضيحات تحاول أن تستبعد أي مفاهيم خاطئة حول الموضوع^(٤).

حاول هايدجر في المحاضرة البحث عن ماهية الفن "بالسؤال عن أصل العمل الفني"، كما حاول الكشف عن معنى الأصل عن طريق تأملاته حول

كما ألقى هايدجر محاضرة في روما بعنوان "هيدلرلين ومهية الشعر" التي نشرت فيما بعد مع "تأخرى تطور حول هيدلرلين في كتابه "هيدلرلين ومهية الشعر"، فضلاً عن تأوله ماهية الشعر في مؤلفات أخرى. ظهرت فيما بعد، ومنها بعضه خاصة "في الطريق إلى ... ١٩٥٩م وفيها جميعاً يؤكد لافلي وجود العمل الفني، وإنما على ماهية الشعر، وهو ما يحتاج في تقدير الباحثة إلى دراسة عميقة مستقلة ..

"... P.1", T. Kockelman, J.J.

"... P.1", R.E. (١)

(٢) حدير بالذكر أن هذه المحاضرة لا تتناول العمل الفني من خلال مفهومي المادة والمضمون، ولا تذكر شيئاً عن مفهوم "العفري"، ولا تستخدم مصطلح "الخبرة الاستطيقية"، ولا تترسى قواعد أي نظرية عن فنون الفن.

"... P.72.", CP. Kockelmans, J.J., Hei

"... P.77.", Kockelmans, J.J. et Art. (٢)

"... P.170.", Kockelmans, J.J. "Heidegger" (٣)

معنى الحقيقة، والحقيقة هنا تختلف عن معناها المألوف، فنحن عادة ما نربط بين الحقيقة والمعرفة كى نميز بينها وبين "الجميل" و"الخير" بوصفهما من الأنشطة العملية (غير النظرية).

أما عند هايدجر فالحقيقة هى قبل كل شئ "الوجود، ولاوجود للجمال عنده بمنأى عن الحقيقة، فالعمل الفنى عندما يكون حقيقياً يتصف بالظهور، وهذا الظهور هو حدوثاً للحقيقة فى العمل الفنى إنما هو "الجمال".

ومضى فلك أننا لمجانب الصواب إذا " بأن الجميل كامن فى الشكل أو الصورة، لأن الشكل يتخذ مكانه من الوجود بما هو كذلك، ومن الموجودات^(١).

أما عن التفسيرات المختلفة لمحاضرة هايدجر، فكان منها رأى لوتبرجلر P. O. فى كتابه "طريق للفكر" مارتن هايدجر^(٢). حيث ذهب إلى أن هايدجر لم يتحدث على الاطلاق فى فلسفة الفن فضلاً عن أن مقالات "المتاهات" تتبع من المرحلة الرومانسية. هايدجر (١٩٣٣-١٩٣٨ م) التى حاول فيما بعد أن يتجاوزها^(٣).

ويستدل "برجلر" على هذا الزعم بالإشارة إلى ما جاء فى الملحق الإضافى للمحاضرة فى عام ١٩٦٠ م، حيث أعلن هايدجر أن محاضراته عن العمل الفنى قد تركت موضوعات "بلا حل، وأحد" للموضوعات هو مشكلة معنى

P.P. 171-1

(١)

Denkwegs

"deggens"

(٢)

(٣)

الوجود، والفرق الأنطولوجي بين الوجود والوجود^(١)

كما ذهب "بوجلر" إلى أن هايدجر قد كتب فيما بعد مقالا عن إمكانية الفن في عالم التقنية، وأنه قد تحول إلى الفن بعد تجربته المؤلمة في مجال السياسة، أي أن اهتمام هايدجر باللغة والفن في هذه المرحلة -من وجهة نظر بوجلر- تعبير عن فراره من الواقع السياسي^(٢)

ولقد قام فيلهلم فون هرمان Von H بالرد على تفسير بوجلر، ووجه نقداً له في مقدمة كتابه : "فلسفة الفن عن هايدجر"^(٣) ، فعلى الرغم من أن هايدجر لم يضع استطيحا فلسفيا، إلا أنه قدم بالتأكيد فلسفة للفن من منظور السؤال عن معنى الوجود^(٤) Seinsfrage ومن ناحية أخرى، أشار فون هرمان إلى أن محاضرات "مناهات" عن الفن تشمل فعلا على الخطوط العريضة لفلسفة هايدجر حول الفن، وهرمان بذلك يتفق مع كثيرين من شراح فلسفة هايدجر، ومنهم بصفة خاصة فالتر يميل Bi. ، كما أوضح "فون هرمان" أن السؤال عن ماهية الفن إنما يدور في قلبك السؤال عن الوجود، بحيث يمكن القول إن هايدجر أراد أن يطور فلسفة في الفن تتميز عن محاولات العقلين، والتجريين، وكانتط، وهيكل، وبعبارة أخرى، فإذا كان السؤال عن الوجود سؤالا أساسيا في فلسفة هايدجر ، فإن السؤال عن

(١) Kockelmans, J.J "Heidegger. Art.." P.81

Ibid. (٢)

Heidegger losophie (٣)

(٤) يمكن القول بأن المحاضرة بأسرها تشرح على الطريق المؤدى إلى السؤال عن معنى الوجود أو

الطريق الذي يتكشف به الوجود أو يختبئ، أي أن تحديد ماهو الفن هو أحد داته، يمكن

التفكير فيه فقط من منظور السؤال عن حقيقة الوجود

معنى الفن يبعي تناوله في إطار هذا السؤال الأساسي^(١).

كما يرفض "فون هرمان" رأى القائلين بأن هايدجر لم يطرق قط السؤال عن مكانة الفن في عالمنا التقنى، فإذا كان لم يتحدث عن وظيفة الفن في عالمنا المعاصر^(٢)، إلا أنه قد وضعنا على الطريق الصحيح المؤدى إلى الاجابة عن ذلك السؤال^(٣).

أولاً : هيرمينوطيقا السؤال عن الأصل :

حاول هايدجر أن يوضح حقيقة الفن في دراسته عن "الأصل في العمل الفنى"، وأن يفسر ماهية الفن والعمل الفنى من خلال فهمه "للأليثيا" *à-l' eia* كما أرادها اليونان بمعنى التجلى، والتفتح، والظهور من طوايا التخجب والخفاء^(٤).

وتبدأ الدراسة بالسؤال عن الأصل الذى يستمد منه العمل الفنى طبيعته وماهيته بوصفه كذلك.

(١) أشار "فون هرمان" في كتابه إلى أنه قد سُئنت له الفرصة لمناقشة "محاضرة الفن" مع هايدجر نفسه في جلساته التى كان يعقدها أسبوعياً، ولمدة تروبو على الأربع سنوات (١٩٧١-١٩٧٥م) واتضح له من خلال هذه المناقشات أن هايدجر لم يتعل قط عن أفكاره الأساسية بخلاف ما رأى "بوجلر".

(٢) فعب هايدجر في المحاضرة التى ألقاها في أكتينا في عام ١٩٦٧م حول الفن، والحديث الذى أُلح به إلى مجلة "S" " إلى أن الفن يسر حلياً فى ركب التقنية الحديثة، Ge-S أى الاستفسار الذى تحدده الميتافيزيقا الحديثة (Ibid, P 87).

82-87

(١)

(٢) مارتن هايدجر : "بناء الحقيقة" ترجمة ودراسة وتعليق عبد الغفار مكاوى، سلسلة النصوص

الفلسفية، دار الثقافة عة والنشر، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٧٩ - ١٨٠

يقول هايدجر فى مستهل المحاضرة:

".. تعنى كلمة "الأصل" (^(*) Ursprung- Origin هنا ما يجعل
الشيء "ماهو"، و"كيف هو"، أى ما يكون "الأصل" فى
ما : وجوهه (^(**) Wesen والسؤال عن أصل العمل الفنى
سؤال عن أصل ما : (^(١))"

وواضح من النص السابق أن هايدجر قد إنطلق فى تأملاته عن "أصل
العمل الفنى" من العلاقة بين معنى الأصل Ursprung-Origin و"الماهية"
We -e.

والأصل كما أوضح هايدجر -هو المصدر الذى ينبثق عنه الشيء، إنه ما
يمكن الشيء من الوجود بالطريقة التى يوجد عليها، وبنفس الكيفية، أو هو
ما نسميه بالماهية". والسؤال عن "أصل العمل الفنى" هو -من ثم- سؤال عن
"الماهية" أو عن مصدر وجوده وحضوره (^(٢)) .

يقول هايدجر فى حديثه عن "الأصل" :

"الفنان هو أصل العمل الفنى، والعمل الفنى أصل الفنان، ما من
أحد يوجد بدون الآخر.. وكلاهما يوجد بفضل شيء ثالث

(*) تعنى الكلمة الألمانية Ursp "الأصل"، وهى مرادفة للكلمة الانجليزية Cause-

begining- So ، وهى مشتقة من الفعل الألماني ersp بمعنى "يصدر عن

to Sp forth from ، وتعنى السابقة "er" و"ur" غالباً "from" أى "عن"

Die Herkunft Seines Wesens- the Source of its nature. (^(**))

Heidegger, M. : "Der Ursprung des Kunst Werkes", (^(١))

Kockelmans, J.J: Heidegger On Art...P.88. (^(٢))

سابق عليهما معاً، ومنه يستمد كلاهما اسمه: انه الفن *Kunst* -
art . (إذن) السؤال عن أصل العمل الفني يصبح سؤالاً عن
ماهية الفن، ولأن السؤال عن الكيفية التي يوجد من خلالها
الفن يجب أن يظل سؤالاً مفتوحاً، لسوف نحاول أن نكتشف
ماهية الفن حيث يوجد الفن وبطريقة واقعية لفن يكون
حاضراً في العمل الفني^(١)

من النص السابق، نجد أن السؤال عن "الفن هو في نفس الوقت
سؤال عن العمل الفني والفنان، فالفنان هو من يجعل العمل الفني عملاً فنياً،
والعمل الفني هو ما يجعل الفنان فناناً، ولكنهما بحاجة إلى شيء ثالث يجمع
بينهما ويكون حقيقتهما، وهو "الفن"، "الفن" أصل الفنان والعمل الفني^(٢) .
ولكن هل يمكن للفن أن يصبح مصدر كل شيء على وجه الإطلاق، وأين
يوجد الفن؟ وكيف؟ ، وما الفن في حد ذاته باعتباره مختلفاً عن العمل الفني،
وعن الفنان الذي يتحده؟

ويتهى هايدجر أن الطريقة الوحيدة الممكنة للثور على "ماهية الفن"
هي "فحص الوجود الذي يتجلى فيه الفن"، أي فحص العمل الفني ، و
انطلاقه في بيان ذلك بتأمل العلاقة . معنى "الأصل" - *Ursprung*

in K

(١)

Ursprung...", S.8.

(١)

(٢) عبد القادر مكلوي: "مدرسة الحكمة"، مقال: حذاء فان جوخ، دار الكتب العربية

والنشر - القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٩٤.

Wesen- Essence- Coming to ^(١) و"الماهية" Origin-Leap from
Pres وانتهى إل أن السؤال عن "أصل" العمل للفنى إنما هو سؤال عن
"ماهية" أو منبع وجوده وحضوره ^(٢)

ثانياً : الدور الهيرمينوطيقى فى "أصل العمل الفنى" :

".. يمكننا أن نعرف ماهو العمل الفنى من خلال ماهية الفن
وحده.. ونلاحظ فى ذلك أننا بصدد دور.. فنحن يمكننا أن
نعرف ماهية الفن من خلال البحث المقارن لأعمال فنية
موجودة فى الواقع.. ولا يمكننا ذلك ما لم نعرف مسبقاً ماهو
الفن.. لذا مقرر من الدخول فى الدور ، وليس فى ذلك
غيب أو قصور.. ^(٣)."

يرى هايدجر أنه يمكننا معرفة ماهية الفن من خلال العمل الفنى، كما
يمكننا معرفة ماهو العمل الفنى من خلال ماهية الفن، وفى ذلك "دور" واضح
لا يمكن تجنبه لأنه يقوم على "الدور" الموجود فى طبيعة الفهم الإنسانى كما ^(٤)

(١) بالنسبة للكلمة الألمانية "Wesen" يستخدمها هايدجر بمعنىين مختلفين ولكنهما مترابطتان،
فقال ما يستخدمها بمعناها الاصطلاحي ce "الماهية"، وأحياناً يستخدمها بالمعنى الحرفى؛
حيث يعنى الفعل الألمانى "Wahren" "wesen" فالكلمة -اذن- تعبر عن فكرتين يبدو أنهما
متاقضتان الظهور والاحتجاب abide - ، وعادة ما نترجم "الماهية" بالحضور
Coming- to - Presence ، فهى تشير إلى شئ غلط وجوده دائماً هو "الظهور"

Kockelmans, J.J. "Heidegger Art.", P.89. (١)

Heidegger, M.: " des Kunstwerkes, S.8. (٢)

(٣) استمد هايدجر ألفته بالهيرمينوطيقا من خلال دراسته للتاريخ واللاهوت وباستيعاء هذا

التراث تمكن من تطوير مفهومه الـ "طولوجيا" عن الدور الهيرمينوطيقى الذى يقوم - كما لاحظ

جادامر على هدف الانطولوجيا عند هايدجر وهو إرساء البنية القبلية للفهم fore- Structure

ويعنى ذلك - من وجهة نظر هايدجر - أنه لا يمكننا أن نتحدث عن النفس
"من حيث هو كذلك" إلا من خلال محصا للأعمال الفنية، مما يعنى أننا
نتحرك في دور واضح^(٢)، كما سبق ذكره، فماهية الفن لا تتضح إلا من خلال

(١) "Kockelmans, J.J. Heidegger, On Art", P 100

(٢) تعبر محاضرات "هيجل" حول "الاستيقا" عن "دور". فالفيلسوف يجب أن يقدم برهاناً عن
سبب وجود أعمال فنية، وهذا البرهان ينبثق في نفس الوقت من مفهوم الفن. وفي تحليله
الأخير للروح المطلق ذاته يتضح أن الفن في جميع صورته ينبثق بالضرورة من التطور الذاتي
للروح.

كما استخدم "هيجل" الدور في سياق آخر في "فينومينولوجيا الروح": فعلى الرغم من أن
الرعى المتأخر يبدو عاجزاً عن تحديد الهدف من وراء أفعاله التي يقوم بها قبل أن تتم هذه
الأفعال، فإنه قبل أن يتم الفعل، يجب على الرعى أن يضع هذا للفعل أمامه بوصفه "هدفه
الخاص، وعلى ذلك فالفرد الذي يقوم بالفعل يجد نفسه في "دور"، حيث تقترض فيه كل
لحظة مسبقاً. ت الأخرى وهكذا.

ويبدو أن "هايدجر" قد حاول أن يستعيد هاتين الفكرتين في محاضراته عن "أصل العمل
الفني"، وأن يجسدها في تفسيره الأنطولوجي للدور المومينوطيقي: فكما هي الحال عند
هيجل، أشار هايدجر إلى أن مهته في محاضرات الفن ليست فلسفة عالمة؛ فهو يبدأ مثل
هيجل من المفاهيم المألوفة عن الأعمال الفنية بوصفها "أشياء" صنعها فنانون، وقبل مثله
الرأى القائل بأن التفكير التأمل في هذه المفاهيم المألوفة يؤدي إلى "رفض" المفاهيم التحريية
والعقلية "الفن"؛ فالتحرييون سناً- يشكون مع "علم النفس"، وبالتالي لا يصلون قط إلى
ماهية الفن، بينما الفكرة المجردة عن الجمال بما هو كذلك لا تنطق بالأعمال الفنية الجميلة.

وأخيراً، فإن الدور التأمل الميجلى له على الأقل سمات ثلاث يستلزمها تصور هايدجر عن

الدور المومينوطيقي:

- ١- الدور الميجلى يشير إلى المكانة المميزة للحاضر لما له من أهمية في عملية التطور.
- ٢- عند هيجل لا يوجد "تكرار" أو عودة إلى الوراء، وإنما فقط "تكرار" Er-
- ٣- الدور الميجلى يتضمن إمكانية التحقق النهائي أو المؤبدة، Id qā أو بعبارة أخرى، -

المقارنة بين الأعمال الفنية^(١)

ويعرّف هايدجر أننا هنا لسنا بصدور الدور الذي ينهي عنه المنطقة، لأننا
لا نستجيب شيئاً، ولا نترجم على شيء، وإنما نحن نحاول أن نكشف عن حقيقة
العمل الفني فلا ضير من السير في دائرة تمتد بنا من العمل الفني إلى الفن، ومن
الفن إلى العمل الفني^(٢).

- الاختلاف enz عنه ليس نهائياً في كل عمل فني.

(Cp. Kockelmans, J.J., "On The Truth..", P.P 108-109.)

(١) Kockelmans, J.J., Heidegger, "On the Truth of Being", P.175.

(٢) عبد الغفار مكاوي، "بناء الحقيقة"، ص ١٨١

تعقيب ...

يمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره عن "هيرمينوطيقا" أو تفسير "هايدجر
للأصل" في العمل الفني النتائج التالية :

أولاً : أن هايدجر قد أحدث بتفسيره انقلاباً في الاستطيقا الحديثة كما
جاءت عند كانط وشوبنهاور وغيرهما، والتي كانت ترى أن الأعمال الفنية
تنشأ من خلال نشاط الفنان ، ومنهما انتقلت إلى الاستطيقا المعاصرة بحيث
أصبح العمل الفني هو العمل الذي يصدر عن نشاط المبدع أو الفنان.

أما هايدجر فيرى أن هذا المفهوم عن أصل العمل الفني يستند إلى "تفسير
ذاتي" لعملية الإبداع الفني، وهو التفسير الذي ساد الفلسفة الحديثة التي
أفسحت مكاناً مرموقاً لذاتية الإنسان في الميتافيزيقا. ولقد أرجع هايدجر العلاقة
الأبدية بين العمل الفني والفنان إلى حد ثالث هو "الفن ذاته"، وهو الذي يحتل
المكانة الأولى بوصفه "الأصل" أو المصدر الذي يستمد منه كل من الفنان
والعمل الفني ما لهما من مكانة^(١).

ثانياً : أن هيرمينوطيقا "الأصل" في هذا الصدد إنما تعني :

١- أن الفنان "يترك" العمل الفني ليصدر عنه -Lassen-

.Letting

٢- أن العمل الفني "يترك" الفنان ليصدر عنه.

٣- أن الفن ينبثق عن كليهما : الفنان والعمل الفني^(٢).

Kockelmans, J.J.: "Heidegger, On Art. ", P.90

(١)

d.

(٢)

٤ - أن هايدجر قد حاول أن يطبق المنهج الفيومبولوجي على "الظاهرة الفنية"، فلم ينتج منه سوى دراسة شخصية الفنان، أو عملية الإبداع الفني؛ بل مضى مباشرة إلى "العمل الفني" محاولاً وصفه وصفاً علمياً دقيقاً باعتباره "ظاهرة معيشة"، كما أنه - في نطاق منهجه - حاول الكشف عن "ماهية الفن" بالرجوع إلى "العمل الفني" القائم بالفعل في عالم الواقع، وكأن كل مهمة عالم الجمال إنما هي توجيه الأسئلة إلى العمل الفني من أجل الوقوف على "وجوده الخاصة".

وهايدجر بذلك يساير الاتجاهات المعاصرة في علم الجمال، وهي التي تركز اهتمامها على "العمل الفني" وحده^(١).

(١) روكريا إبراهيم "فلسفة الفن في الفكر المعاصر" سلسلة دراسات جمالية (١)، مكتبة مصر

القاهرة، ١٩٦٦ م. ص ٢٥٨ - ٢٧٣

الفصل الثاني

«هيرمينوطيقا الشئ والعمل الفني»

أولاً : تفسيرات * لشيئية الشيء في تاريخ الفلسفة :

- يقول هايدجر في محاضراته الأولى عن "الشيء والعمل والفن"

".. هدفنا هو الوصول إلى الحقيقة المباشرة والكاملة للعمل

الفنى لأنه من خلال ذلك فقط نكتشف الفن الحقيقي،

ولذلك ينبغي علينا أن نبحث في شيئية العمل الفنى

dinghafte des werkes " ماهى حقيقة الشيء بما هو

كذلك، سؤالنا يهدف إلى معرفة شيئية الشيء^(١)، أى

اكتشاف سمة الشيئية فى الشيء^(٢) (١).

ويبدو من النص السابق أن اكتشاف ماهية الفن التى تظهر فى العمل

الفنى، تقتضى أن تتجه إليه، وأن تتساءل عن طبيعة وجوده. وأول ما نلاحظه

عنه أنه شيء مثل سائر الأشياء؛ إلا أنه يتميز عنها جميعاً، لأنه يفصح عما هو

أكثر من الشيء ذاته، إنه رمز^(٣) Symbol، فشيئية العمل الفنى تبدو كأنها البنية

التحتية e der Untebau-Sub التى يُشيد فوقها العنصر الحقيقى

فيه^(٤).

ونحن لانستطيع أن نغفل جانب "الشيئية" فى العمل الفنى، وآية ذلك أن

فى النصب التذكارى حجارة، كما أن فى اللوحة أصباغاً لونية...، إلا أن شيئية

العمل الفنى من نوع خاص تختلف عما عداه من أشياء، فهو موضوع خاص

Dingsein, the thing- being, die Dingheit- the thingness. (١)

das dinghafte des Dinges, the thingly character. (٢)

Heidegger, M.: Der Ursprung des Kunstwerkes, S.11. (٣)

Kockelmans, J.J.: Heidegger, On The truth. P 173. (٤)

Heidegger, M.: Der Ursprung., S.10 (٥)

ينقل إلينا بطبيعته شيئاً آخر غير "الواقعة المصنوعة" أو "الشيء المتحقق"، والشيئية هي الدعامة المتينة التي تستند إليها مقومات العمل الفني باعتباره موضوعاً حسباً^(١)، فالعمل الفني يتجاوز "الشيء"، ويشير إلى ما هو أبعد منه، ويقول أكثر مما يقوله مجرد الشيء، كما يوحى إلى ما يرتفع عنه ويعلو عليه^(٢).

يهدف هايدجر هنا إلى معرفة شيئية الشيء، أو نوع الوجود المميز للأشياء؛ فوضع قائمة للأشياء: الأحجار.. السحب.. الأرض، أى أن كل الموجودات "أشياء"، إلا أن هايدجر يتردد فى أن يطلق على الحيوان والنبات مسمى "الشيء"، وكأن كلمة "الشيء" تناسب عالم الجماد.. خاصة، ويرى أن الأشياء الطبيعية، والأدوات (المصنوعة) هي ما عُرف دائماً باسم الأشياء^(٣).

بعبارة أخرى، فإن كل ما يظهر بنفسه إلى الوجود يسمى فى الفلسفة شيئاً، كما أن ما لا يظهر ولا تتراد عين قد نسميه أيضاً شيئاً على منوال الشيء فى ذاته "الكانطى"، وكل ما ليس عدما هو إذن شيء، والكلام "ينطبق على العمل الفني من حيث هو موجود بين الموجودات"^(٤).

قدم هايدجر فى محاضراته الأولى تفسيرات ثلاثة لشيئية الشيء كما جاءت فى تاريخ الفلسفة وهى كما يلى :

(١) زكريا إبراهيم: "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر"، ص ٢٦٢.

(٢) عبد الغفار مكاوى: مدرسة الحكمة، مقال "حناء فان جوخ" ص: ٢٩٦

(٣) Kockelmans, J J "Heidegger, T " of Being, P.174.

(٤) نفس المرجع العربى.

(أ) التفسير الأول للشيء فى تاريخ الفلسفة :

يقول :

" .. تفسيرات شينية الشيء *det Dingheit des Dinges-the thingness of the thing* التى سيطرت على مجرى الفكر الغربى أصبحت واضحة بذاتها فى الاستخدام اليومى ويمكن ردها إلى تفسيرات ثلاثة: ... التفسير الأول لشينية الشيء مؤداه، أن الشيء جوهر يحمل الصفات المميزة له .. ولكن هذا التفسير لا ينطبق على الشيء الحقيقى بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما على أى موجود مهما كان، فهو لا يميز بين الأشياء وغير الأشياء" (١).

يتناول هايدجر فى النص السابق أول تفسيرات تاريخ الفلسفة لمفهوم الشيء؛ ومؤداه أن الشيء هو "الجوهر" الذى يتصف ببعض الصفات والأعراض، فهو "النواة" التى يتجمع حولها بعض الخصائص (٢) أو هو "الموضوع" الذى يحمل الصفات والمحمولات (٣).

ويلاحظ أن هذا التفسير لمفهوم الشيء يبين كيف ميزت الفلسفة اليونانية بين الجوهر *Substantia*، والأعراض *accidens* ولكن هذا المفهوم للشيء لا يقوم على أساس، وينطبق - كما يرى هايدجر - على أى موجود أياً كان، ولا يقتصر على الأشياء فقط، بالمعنى الضيق للكلمة، كما أنه لا يحدد حقيقة شينية الشيء (٤).

(١) Heid er, M. "Der Ursprung ..", SS- 13-16.

(٢) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر، ص ٢٦٣.

(٣) عبد الغفار مكاوى : "بناء الحقيقة"، ص ١٨١.

(٤) Kockelmans, J.J On The Truth of Being, P.175.

كما يبين هذا المفهوم أن الفكر الغربي قد تصور بناء "الشيء" على غرار تركيب "القصة البسيطة"، مما يعنى أن الموجودات جواهر تتصف ببعض الكيفيات، وأن الشيء مجرد حامل لهذه الكيفيات وكأنه بلا أى وجود خاص يعبر عما فيه من تلقائية وباطنية وكثافة^(١).

التفسير لى للشيء :

".. الشيء هو *aistheton* الذى نلزمه بالحواس، ويتعلق

بدراك الحسى *Sensibility- Emp d gen* ... الشيء

ليس إلا وحدة من كثرة الأشياء الحسية، سواء كانت هذه

الوحدة تعبر عن الكل أو عن الشكل .. (ومع ذلك) فالتفسير

الأول يجعل الشيء بعيدا عنا، والثانى يقربه منا إلى حد كبير

حتى يختفى معنى الشيء"^(٢)

يتناول هايدجر فى النص السابق التفسير الثانى لمفهوم الشيء، ومفاده إن الشيء وحدة تكلف بين المعطيات الحسية المتنوعة، أو أنه الموضوع القابل للادراك بوصفه تلك الوحدة التى تكلف بين المعطيات الحسية.

إلا أن هذا التفسير بدوره لا يعلمنا ماهو الشيء؛ فإذا كان التفسير الأول قد جعل من "الأشياء" ظواهر بعيدة عنا كل البعد، فإن الثانى قد جعلها ظواهر قريبة منا كل القرب وكأنما هى أحاسيس باطنة فى صميم شعورنا^(٣).

(١) ذكرها إبراهيم : "فلسفة الفن فى الفكر المعاصر"، ص ٢٦٣ .

(٢) Heidegger, M. Ursp ..", ss. 17-18. (٢)

(٣) ذكرها إبراهيم : "فلسفة الفن .."، ص ٢٦٣ .

ومن ناحية أخرى، فإن هذا التفسير يجعلنا في حيرة من أمرنا، لأننا لا ندرك بحق مجموعة من الإحساسات المنفصلة الخاصة بالألوان أو الأصوات^(١).

وبناءً على ما سبق ظهرت الحاجة - كما يرى هايدجر - إلى التفسير الثالث إلى مفهوم الشيء ليتفادى مافى التفسيرين الأولين من إفراط وتقریط

التفسير الثالث لمفهوم الشيء :

يقول هايدجر :

".. الشيء مادة تشكلت من خلال الصورة *ein geformeter*

Stoff وهذا التمييز بين الصورة والمادة^(٢) هو الأساس

الذى تقوم عليه بصفة عامة كل نظريات الفن والاستطيقا..

ولكن هذا التمييز لم توضع أسسه بصورة كافية.. فضلا عن أن

مجال تطبيقه ينأى عن الفن والعمل الفنى"^(٣).

يتناول هايدجر التفسير الثالث لمفهوم الشيء - وهو التفسير الذى يضرب بجذوره فى القدم مثله مثل التفسيرين الأول والثانى، ويحاول أن يوضح مصدر تميز المادة التى تكون دائما موجودة ومصحوبة بالشكل.

فالشيء طبيعيا، كان أم مصنوعا ليس إلا مادة متشكلة أو أنه "المادة المتشكلة" التى تحمل "صورة معينة" وليس من شك فى أن ما يخلع على "الشيء" صلابته، وكثافته، ونماسكه إنما هو "ماديته"^(٣).

Kockelmans J.J.. On the Truth. , P 175

(١)

& Form- Stoff and Form.

(٢)

Heidegger, M.: "Der Ursprung. ", S.19

(٣)

(٣) زكريا إبراهيم . "فلسفة الفن ..."، ص ٢٦٣

ولذا كان هذا التفسير يشير إلى "شيئية" كل عمل فنى التى باتت من الواضح أنها "للمادة التى يتكون منها العمل الفنى، وأن هذه "المادة" هى بمثابة "الحامل" Substrate لفعل الفنان الذى يملأها بشكلها الصحيح، فإن هايدجر "يشك" أيضا فى صحة هذا المفهوم الذى يتجاوز فى وصفه للصلة بين المادة والصورة مجال الاستطيقا والفن . و"يضيف" أن هذا التمييز بين المادة والصورة إنما يصف نوع وجود الأداة das Zeug-equipment حيث تحدد الصورة نوع وجود المادة، بينما تحدد المادة ذاتها من خلال الغاية التى صنعت من أجلها الأداة. وهايدجر بذلك "يؤكد" أن المادة والصورة معا يحددان ماهية الأداة^(١) .

واتهى هايدجر من هذه التفسيرات الثلاث إلى مقارنة بين "الموضوع النفعى" والعمل الفنى "ليبين أن مفهوم "الصورة والمادة" يصدق على "الموضوع النفعى" بصفة خاصة لا على "العمل الفنى" : فالمنفعة باطنة منذ البداية فى صميم عملية "صناعة" الأشياء المصنوعة بحيث يتخذ "الموضوع النفعى" صورة نتاج صناعى لتحقيق غاية من الغايات، وهذه الغاية هى الأصل فى تنظيم مادته وتشكيلها على هذا النحو أو ذاك، وفى هذا يختلف "الموضوع الصناعى" عن "الموضوع الطبيعى"، فلأول "صبغة نفعية" تتحكم فى علاقة صورته بمادته؛ فى حيث أن للثانى "صبغة عفوية" تعبر عن ارتباط صورته بمادته بطريقة تلقائية^(٢) .

ويمثل "الموضوع الصناعى" أو الأداة - فى نظر هايدجر مركزاً وسطاً^(٣) بين "الشيء الطبيعى" من جهة والعمل الفنى من جهة أخرى؛ فهو يشبه من جهة "الشيء الطبيعى" : لأنه يبدو أمامنا كحقيقة شيئية لها مظهرها الخارجى، وهو

(١) Kockelmans, J.J "On the Truth. ", IP 15-176.

(٢) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن .."، ص ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) Heidegger, M · Der Ursprung " , S 22

يشبه من جهة أخرى "العمل الفنى" لأنه نتاج صناعى قد حققته اليد البشرية؛
إلا أن للعمل الفنى من "الحضور" والأكثفاء الداتى" ما يجعله أقرب إلى "الشئ
الطبيعى" منه إلى "الموضوع الصناعى" (١)

سنخلص من ذلك أن ثم تشابها بين الأداة والعمل الفنى بمقدار ما يكون
الإنسان من صنع الإنسان (٢)؛ فضلا عن أن بنية المادة - الصورة - The Matter-
Form- Structure تتكشف من خلال الأداة، وهى البنية التى يشترك فيها
جميع الموجودات، وأخيراً، فإن التمييز بين المادة والصورة لا يكشف من وجهة
نظر هايدجر عن شئبة الشئ، ولا يساعدنا لفهم ماهية العمل الفنى؛ فالأحوال
تكاد تتماثل مع الأعمال الفنية أكثر من الأشياء نفسها، وربما أمكننا أن
نكشف ماهية العمل الفنى عن طريق تمييزه عن الشئ المصنوع (٣) كما سبق
ذكره.

(١) ركريا إبراهيم "فلسفة الفن"، ص ٢٦٥

(٢) يتصل هذا التفسير الأخير بالايمان المسيحى، الذى يرى أن كل الأشياء من خلق الاله يوصفه
صناعة أو إنتاجا للاله .

Kockelmans J J "On The Truth " P 176

(٣)

تعقيب :

والخلاصة هي أن هايدجر في تحليله الهيرمينوطيقى لمفهوم الشئ قد أصرح أن تعريفات الشئ الثلاثة التي ترى أن الشئ جوهر أو موضوع حامل للصفات والمحمولات^(١) ، أو هو وحده تؤلف بين المعطيات الحسية المتنوعة^(٢) . أو أخيراً هو المادة التي تشكلت من خلال الصورة^(٣) لن تساعدنا كثيراً فيما نحن بصدده من فهم ماهية العمل الفني، وكل ما سنخرج منها هو أن "العمل الفني" شئ، وأتينا نتساق فيها مع تيار الميتافيزيقا في محاولاتها لفهم الوجود والتفكير فيه ابتداءً من شئيته .

يمكن أن نخلص مما سبق إلى أن المفهوم الهيرمينوطيقى للشئ عند هايدجر في محاولة البحث عن ماهية العمل الفني يقوم على:

١- تنفيذ التفسيرات الثلاثة لمفهوم الشئ في تاريخ الفلسفة وبيان ما فيها من افراط وتفريط .

٢- التسليم بأن العمل الفني "شئ" متأثراً بتيار الميتافيزيقا الغربي في محاولات لفهم الوجود والتفكير فيه ابتداءً من شئيته كما سبق ذكره .

(١) der Träger von Merkmalen- bearer of traits.

(٢) die Einheit einer Empfindungs g fahigkeit-the unity of a manifold of sensations

(٣) Abgeformeten Stoff- formed Matter (S 73 p 30)

ثانياً . توضيح ماهية العمل الفني (١) .

١ - المثال الأول لوحة "فان جوخ"

لما كانت "الموضوعات الصناعية" أو الأدوات هي أقرب الأشياء إلينا، فضلاً عن أنها تحتل مركزاً وسطاً بين الأشياء الطبيعية "والأعمال الفنية، فلقد وقع اختيار هايدجر - في محاضراته - على مثالين للأعمال الفنية محاولاً من خلالهما فهم طبيعة العمل الفني ابتداءً من فهمنا لطبيعة الموضوع الفني أو الصناعي^(١) .

فاما عن المثال الأول فهو لوحة الحذاء الشهيرة لفان جوخ ، حلول فيه هايدجر أن يكشف لنا عن طبيعة "الناتج الصناعي" أو "الموضوع النفى" ، فنراه يضرب لنا مثلاً لذلك بزواج الأحذية الذى تضعه فى قدمها أية فلاحنة تعمل فى الحقل، فهى قلما تفكر فى الحذاء الذى تلبسه، بل ولا تكاد تنظر إليه أو تشعر به، وكل ما فى الأمر أنها تستعمل الحذاء فى سيرها ووقوفها، دون أن يخطر على بالها أن تأمله أو أن تلاحظه. ومعنى هذا أن كل "وجود" الحذاء إنما ينحصر فى فائدته "أو" استعماله" ، وحينما يحى "الاستعمال" فيستهلك "الموضوع النفى" أو يقلل من "فائدته" ، فإنا نقول عن هذا الموضوع إنه لم يعد "نافعاً" أو إنه لم يعد سوى (بجرد شئ). والسبب فى ذلك أن كل "وجود" الموضوع النفى إنما يتمثل فى "فائدته" بحيث أن "أصل" هذا الموضوع ينحصر فى عملية "صناعته"؛ أى فى العملية التى تفرض بمقتضاها "صورة" معينة على مادة بعينها^(٢) .

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن ، ص ٢٦٥ .

(٢) degger, M.. "Der Ursprung des Kunstwerkes" s.27

(٣) زكريا إبراهيم - فلسفة الفن ، ص ٢٦٦

قلون هايدجر في قوله : "للمعية العمل الفني بين - من الأحقية خلاص
 ياحدى الفلاحت، ولوحة الخلاء لقان جورج. وأدت به هذه المقارنة إلى -
 قطع عنها أيضا في كتابه "الوجود والعدم" وفي أن - بما هي كذلك
 تقوم في قابليتها - استعمال، ومدى النفع الناجم عن ذلك، وبعبارة أخرى فإن
 الزوج من - حنية يستمد أهميته من إمكانية استعماله في الواقع مما يمكن
 صاحبه من اكتشاف - له ولقاء دوره فيه.

ونحن يمكننا أن ندرك معية - داة في ضوء لوحة - جورج، ونذكر
 كيف أن - داة تنسج إلى - رضى بقدر اهتمامها إلى عالم - حنة، فالسمة
 الأ - داة تظهر من خلال العمل، ومن خلاله فحسب^(١).

يقول هايدجر :

".. لا يمكننا من خلال لوز - جورج أن نجد أن يوجد
 الزوج من حنية، - شئ يحيط بهما.. والى المكان
 للأملود.. مجرد زوج من أحنية - ح ولا شئ غير - ..
 من - من داخل الخلاء تخلق خطوات
 ح المعية.. وفي جلده نجد غنى - رضى.. وفي تعمله
 تلوح الوب - فى طريق الحقل عندما يصبح الليل،
 فحين من خلاله نكاد - إلى النلاء الصامت للأرض،
 وهبها - فى الثمرة - ورخصها للشاء ..
 الأداة تنسج إلى الأرض Erde-earth ويحميها عالم الفلاح..
 والاعتماد على - الأداة بين عالم الفلاح البسيط بالأمان ..

Kockelmans, J.J.: "On T or Being", PP. 176-177.

(١)

وبذلك تتضح السمة الأدائية للأداة^(٦) لا عن طريق وصف
زوج من الأحذية موجود في الواقع، ولا عن طريق ملاحظة
الاستخدام الفعلي للحذاء.. وإنما من خلال تأملنا لوحدة فان
جوخ .. فاللوحدة تتكلم^(٧).

يتضح لنا من النص السابق أنه في لوحة فان جوخ لاثين^(٨) النظرة الأولى
إلا المكان الغامض غير المحدود، وزوج من الأحذية ولا شيء سواه، ومع ذلك
فقسوة العمل، وتعب النهار يطلان من هذا الحذاء الخشن الثقيل، وفي مظهره
الغليظ وتعاريفه العميقة يجتمع الإصرار والصبر على المشوار الطويل الذي يقطعه
صاحبه في أرجاء الحقل ما بين رى وبئر وحرث، على الجلد الشاحب المتآكل
آثار من عرق الأرض وألمها، من عرفانها وخصوبتها. وتحت النعلين تنداح
وحدة الطريق إلى الحقل خلال ظلمة النهار الغارب، وعلى وجه الحذاء المتعب
الجاد تلمع العين طيبة الأرض وكرمها، وتسمع الأذن صدى نلأها المكروم
وهي تهدي منحتها الذهبية من الغلة أو عطيتها الحلوة من الفاكهة. هل نسمع
أيضا صدى أنينها من جد المحراث الذي يشق جسدها الأسمر من آلاف السنين؟
أم نرى على خطوط الحذاء أثر القلق على لقمة العيش، والخوف من نزوات
العاصفة وغضب الأمطار، والفرع أمام خطر الدودة، والموت، والجفاف؟ هل
نرى عليها ملامح الفرح بالمحصول الجديد، ودلائل الامتنان للأم الوفية؟

هذا الحذاء جزء من "الأرض"، جزء من عالم الفلاح، واتماؤه إلى حياته
وتاريخه وشقائه هو الذي يحقق وظيفته.

(٦) das Zeugsein des Zeuges- the equipmental quality of equipment

Heid M "Der Ursprung des kunstwerls" SS.28-29 (٧)

Ibid . SS 28-29 (٨)

إن الفلاح نفسه قد لا يعرف هذا كله، ويكتفى بأن يعرف أنه يؤدي
وظيفته خير أداء، وسيعرف أنه يستطيع أن يعتمد عليه، وفي هذا الاعتماد
تكمُن طبيعته كحذاء. وفي الاستعمال المتصل به حتى يلى تكمن وظيفته كأداة
فهل نكون بذلك قد اقتربنا من طبيعة الشيء أو من حقيقة^(١) العمل الفنى ؟ أو
بعبارة أخرى ما الذى جعل من هذه اللوحة عملاً فنياً يختلف عن أى إنتاج
صناعى آخر يستعيد به هايدجر تحليلاته السابقة للأداة كما جاءت فى الوجود
والزمان، فضلاً عما أضافه فى هذا السياق من أن ماهية الأداة تكمن فى
استخدامها، كما تكمن فى إشارتنا إلى "عالمية" العالم الذى نعيش فيه، ووجودنا
مع الآخرين الذين صنعوا هذه الأداة أو استخدموها^(٢).

وأهم ما تدل عليه الأداة هو "الاطمئنان إليها والاعتماد عليها"، وهذا
يؤدى بنا إلى "العالم" الذى نحيا فيه، وإلى "الأرض" التى هى جزء من هذا
العالم. وإذا عدنا إلى لوحة الحذاء، لوجدنا أنها تجعلنا نتفتح على عالم الفلاح
بكل ما فيه من صبر وعناء، وتجعلنا نتفتح على الأرض التى تحضر^(٣) أيضاً من
خلاله.

إن لوحة فان جوخ "عمل فنى" لأنها كشفت لنا عن "حقيقة" الحذاء
الذى إعتدنا أن نستخدمه دون أن نقف على صميم "وجوده"، فليست اللوحة
سوى "منفذ" نطل منه على "..." أمر ذلك الحذاء الذى يلبسه الفلاح^(٣).
وكأن كل "وجود" العمل الفنى إنما ينحصر فى "حضوره" بغض النظر عن
فائدته أو ... ففى حال الشاعر مثلاً يستعين بالكلمات لا كمجرد أدوات،

(١) عبد الغفار مكاوى : "حذاء فان جوخ" مدرسة الحكمة، ص ٢٩٨.

(٢) عبد الغفار مكاوى : نداء الحقيقة، ص ١٨٢.

(٣) زكريا إبراهيم : "فلسفة الفن" ...، ص ٢٦٨.

بل يخلق منها أقوالاً، ويبرز ما فيها من "عمق" وكثافة، ودلالة، فالعمل الفني -
إذن - كائن منفتح يخفق تحت ، قه ، جوده باعتباره عملاً مدعاً^(١)

يقول هايدجر :

" .. العمل الفني يجعلنا نرى "حقيقة" الحذاء والسمة
الأدوية للأداة^(٢) تصل إلى وضوحها الحقيقي من خلال
العمل الفني ومن خلاله فحسب .. لوحنة فان جوخ كشف
Eröffnung- disclosur عن ماهية الأداة .. وهذا الكشف
يسمى عند اليونان "ألثيا" aletheia .. وإذا ما حدث في
العمل الفني كشف عن موجود ما ، كشف عما يكون ،
وكيف يكون ، فإن ذلك يعد بمثابة حدث ein Geschehen-
ahappenning ، وهذا الحدث يعبر عن الحقيقة^(٣) "

.. فالكشف عن الموجود الجزئي في حضوره حدوث
للحقيقة^(٣) .

تعقيب ...

يتضح لنا مما سبق أن هايدجر قد تخلّى عن قيمة الجمال " التي إعتاد
الفلاسفة نسبتها إلى العمل الفني ، لكي ينسب إليه قيمة " الحقيقة " على نحو ما

(١) نفس المرجع الأخير، ص ٢٦٦.

(٢) Zeugsein Zeuges- equipmentality of equipment.

(٣) Heidegger, M.: "Der Ursprung des Kunstwerkes" ss. 29

30.

d, S.33. (٣)

يحل عليها الأصل الاشتقاقي لهذه الكلمة في اللغة اليونانية من حيث أنها تفتح
للوجود حيث يتكشف بما هو كذلك.

كما تخلى هايدجر أيضا عن وجهة النظر الشائعة بأن "الفن مجرد محاكاة
للواقع أو نقل للطبيعة مادامت ماهية الحقيقة هي التطابق مع الوجود الخارجي"،
وقد ذهب إلى أن العمل الفني يزيح النقاب على طريقته الخاصة عن "حقيقة" وجود
الموضوع بحيث يظهر العمل الفني الهائل في صورة الحقيقة المتكاملة المكفية
بناتها، وكأنما هو عالم قائم بذاته في غنى عن كافة العلاقات. وفي هذا العمل
"حضور فني" يكشف عن الحقيقة، ولما كانت "الحقيقة" هي دائما "حقيقة
الوجود"، فإن "العمل الفني" لا بد من أن يدنو بنا من الوجود^(١)؛ أي أن العمل
الفني العظيم - مثل لوحة فان جوخ - قادر على أن يظهر الحقيقة كما أظهرت
اللوحة "الحناء" بما هو كذلك بعد اختفاء؛ فالحقيقة هنا ظهرت أو تجلت،
وهو ما كان يقصده اليونان من كلمة A-letheia أي الحقيقة أو الجلاء بعد
الغموض والاختفاء.

يتمهى هايدجر من تحليله الفيومينولوجي^(٢) للوحة فان جوخ إلى نتيجة هامة
وهي أن "الفن" هو إظهار "الوجود" وأن الحقيقة "تحدث" في
العمل الفني، وتجلي فيه، كما هي الحال في لوحة فان جوخ^(٣).

يقول في ذلك :

(١) زكريا إبراهيم : فلسفة الفن ... ، ص ٢٦٨-٢٦٩

(٢) يحاول هايدجر في هذا التحليل أن يتبع ظاهرة العمل الفني التي تظهر نفسها بنفسها من أجل
تمييز العمل الفني عن الأداة والشيء الخالص .

(٣) عبد الغفار مكاوي "حناء فان جوخ - في مدرسة الحكمة"، ص ٢٩٨ ٣

• إن الحقيقة تحدث في العمل (الفني) ، وذلك حين يتم

فيه تفتح الوجود من حيث ماهيته، وحالته التي هي عليها^(١) .

أي أن حقيقة الوجود "تحدث في العمل الفني" أو تضع نفسها فيه بالفعل،
هذا الوضع الذي ينطوي على معنى الصيرورة والفاعلية مرادف للإحضار
والإظهار^(٢) .

فلوحة فان جوخ -مثلاً- هي بمثابة كشف (انفتاح)^(٣) للأداة، وهذا
الكشف "يحدث" الحقيقة في العمل الفني، وما يقوم به الفنان هو "الكشف"
عما هو موجود، وتأسيسه من خلال ما يتجه من عمل فني^(٤) .

(١) Heid , M. : "Der Ursprung .." S.34.

(٢) عبد الغفار مكاوي : "نقاء الحقيقة" ، ص ١٨٢ .

(٣) استخدم هايدجر الاستعارة Shining أو الكشف بمعنى الانفتاح والإنارة .

• "ins Werk gefügte Schö- ist das Schöne (Cp. Holzwege, P.44)"

كي يصف أسلوب انفتاح "المتعجب" وانكشافه في الحقيقة

(٤) Wyschogrod, M. "Kierkegaard and Heidegger- the Ontology of Existence" P 115

الفصل الثالث

«هيرمينوطيقا العمل الفني والحقيقة»

أولاً : توضيح ماهية العمل الفني (٢) "المثال التالي : المعبد الإغريقي القديم"

يحتسب هايدجر محاضراته الأولى بقا .

"... العمل الفني يكشف بأسلوبه الخاص عن وجود الموجودات،
لحقيقة الموجودات تحدث في العمل الفني.. في العمل الفني
تؤسس حقيقة الوجود نفسها، والفن هو الحقيقة التي تؤسس
ذاتها في العمل الفني" (١).

لكن ماهي الحقيقة في حد ذاتها إذا كان حدوثها يتم أحياناً في الفن؟ وما
طبيعة تأسيسها لذاتها في العمل الفني؟

لنبحث في "حدوث الحقيقة" في العمل الفني في ضوء مثال آخر وقع
اختيار هايدجر عليه وهو المعبد الإغريقي القديم تعبيراً عن جبه لكل ما شاده
اليونان، أو فكروا فيه، وهذا المعبد لا يصور شيئاً ، ولا يعكس أى شيء ، إنه يقف
هناك في الوادي تحيط به الصخور من كل مكان. وفي داخله تمثال للإله نراه
من قاعة الأعمدة، وتشع حوله القدسية والجلال، المعبد هو الذي يجعل الإله
يتجلى فيه، ويغمره برهبته و... (٢).

المعبد هو الذي يجمع ويهيئ هذه الوحدة من العلاقات التي نرى من
خلالها قدر الإنسان اليوناني، وتاريخه، وميلاده ، وموته، وهزيمته وانتصاره؛ إنه
يفسح لنا الأفق الواسع الذي نطلع فيه على عالم هذا الشعب" (٣).
يقول هايدجر بهذا الصدد :

(١) Hei , M.: "Der Ursprung...", S.35.

(٢) عبد القادر مكارم: "حناء فان جوخ- في مدرسة الحكمة" ص ٢٠٠.

(٣) نفس المرجع والصفحة.

” .. إن المعبد هو الذى ينظم ويجمع حوله وحدة تلك المسالك
والعلاقات التى يكتسب فيها الميلاد والموت، والنقمة والنعمة،
والانتصار والعار، والصحة والانهيار، صورة الكائن الانسانى
ومصيره”^(١).

ويلاحظ على النص السابق أن هذه ”العلاقات” هى ما يُسمى عند
هايدجر باسم ”العالم”، ففقى هذه العلاقات يحيا البشر، وتتم مسيرتهم فى عصر
معين نحو قدر مرسوم، وعلى التى تحدد سبلنا إلى فهمهم، ومعرفة رؤيتهم
لعالمهم ونظرتهم إلى أنفسهم.

والمعبد لا (يظهر) طبيعة العالم وحده؛ فقد شُيد بناؤه فى مكان محدد،
ووقفه هناك -أو ما بقى منه من أطلال هو الذى يظهر المكان نفسه؛ إنه يظهر
”الفيزيس” Physis، أو الأرض ”Erde- earth” التى يتأسس عليها كل
مكان^(٢)، أى أن المعبد يوضح ويفسر ”الأساس” الذى يقيم عليه الإنسان
”الأرض” ولا تؤخذ الأرض هنا بمعناها فى الفيزياء أو الفلك^(٣).

فالأرض حاضرة من خلال الأشياء الصادرة عنها، والمعبد -كعمل فنى-
”يقف -هناك” ويفتح عالما، ويشيد هذا العالم مرة أخرى على الأرض^(٤)، كأن
”الحقيقة” تظهر من مكنها على يد الفنان لكى تتجلى على صورة ”حضور
فنى”، ولا قيام للعمل الفنى، اللهم إلا إذا امتدت جنوره فى أعماق الطبيعة
بحيث يلدو وكأنا هو ينبثق من الأرض.

(١) Heidegger, M. “Der Ursprung..” SS. 41-42.

(٢) عبد الغفار مكاوى : ”بناء الحقيقة”، ص ١٨٥.

(٣) Heidegger, M., “Der Ursprung.” S.38

(٤) Kockelmans, J.J. “On the Truth of Being”. P 179

رس ناحيه اخرى، فإن العمل الفنى يظهر فى صورة "عالم" يخلفه المصاد،
ويشب دعائمه فوق الأرض، فالمعبد يفتح أمامنا عالماً بأكمله، ولكنه فى الوقت
نفسه يوطد دعائم هذا العالم فوق أرض بغينها تبدو لنا وكأنها هى تربة
الأصلية^(١)

إن المعبد يقف هناك فوق الصخور -يستريح فوق هذه الكتلة المعتمدة
الصابرة، ويقاوم العاصفة الثائرة حوله، كل شئ حول المعبد ينمو ويتشكل
ويتخذ موضوعه من الكل، والأرض كلها تظهر للانسان فى معناها الأصيل
سكناً له وموطناً؛ فلم تعد الأرض كتلة هائلة من المادة، ولا فلك من الأفلاك،
بل تظل كل ما ينمو، ويتفتح، ويتنفس، وهى التى تعطى له السكن والأمان.

والمعبد الشامخ فى موضعه فوق الصخور هو الذى يفتح أعيننا على هذا
العالم، ويعين له مكانه فوق الأرض - هذا الوطن الأصيل؛ فالانسان لا يعرف
قدره وتاريخه، وأنواع الحيوان والنبات لا تظهر حقيقتها إلا بعد أن يظهرها
العمل الفنى على عالمها، ويضعها فيه، والمعبد هو الذى يصنع الكائنات المحيطة
به فى عالمها الحقيقى، ويعطيها وجهها، ويطلعها على ذاتها.

كذلك الأمر مع صورة الاله المنقوشة بداخله، وأمامه المحارب المتصر الذى
يقدم له القرايين . ليست للصورة من قبيل المحاكاة، ولا هى تريد أن تعرفنا كيف
يلو الاله ولكنه العمل الفنى الذى يدع الاله نفسه يظهر فى "..." : فمن
خلال العمل الفنى "تظهر الحقيقة" ويكون الاله، ويوجد العالم^(٢) .

يقول هايدجر :

(١) ركريا إبراهيم : "فلسفة الفن..."، ص ٢٧٠.

(٢) عبد الغفار مكاوى : حناء فان جوخ - مدرسة الحكمة، ص ١ ٣

"..المعبد - كعمل فنى - واقفا هنالك يفتح عالماً ، وفى نفس الوقت بعيد هذا العالم مرة أخرى إلى الأرض بوصفها الوطن الأصيل der heimatlliche Gru (١)".

ما معنى قولنا إن العالم "يوجد" ؟

معناه أننا نعرف من خلال العمل الفنى ماهو العالم، فليس العالم مجموعة من الأشياء والموضوعات ، مما نعرف وما لانعرف، وليس فراغاً حقيقياً نتصور بمجموع الموجودات فى إطاره؛ فالعالم أعلى درجة فى الوجود من كل ما نلمسه أو نلحظه من الموجودات، لأنه لايمكن أن يصبح "موضوعاً" مما نجده أو نراه أمامنا.

وفى اللحظات الحاسمة من تاريخنا، حين نولد أو نموت، وحين نتصر أو نهزم يكون العالم عالماً، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى قدّر عليه أن يوجد فى الوجود، وأن يسأل عن "..." العالم.

فالفلاح مثلاً يزرع ويرعى البذور ، وحين يتعهد الثمار بفض أسرار الأرض ويكشف عن حقيقتها، ويجعلها تصبح أرضاً.

وكذلك المثال حين يعالج الصخر، والشاعر حين يتناول اللغة؛ ففى كل عمل فنى يفتح العالم ككل، وتتجلى الحقيقة على حقيقتها (٢).

Heidegger, M., : "Der Ursprung ...". S.38.

(١)

(٢) نفس المرجع، ص ٣٠١.

تعقيب "الحقيقة تحدث في العمل الفني"

ثم نسأج تربت على هذه المقولة الأساسية في محاضرة هايدجر عن "الأصل" في العمل الفني ، وهي كما يلي :

أولاً هي "مشهد حدوث الحقيقة" ، لم يعد الإنسان عند هايدجر هو الفاعل الحقيقي ؛ بل أصبحت "الحقيقة" ذاتها في ظهورها من خلال وجود الإنسان هي الفاعل الحقيقي ، فالأمر الهام في العمل الفني لا في إنتاجه وإنما في ماهيته بوصفه "حقيقة" تكشف عن الوجود ، وبالتالي فإن العمل الفني والفنان مجرد أداتين لهذا "الحدث" .

ويعنى ذلك أن الإنسان عند هايدجر لم يعد مقياس العمل الفني بقدر ماهو "راع" لحقيقة الوجود أو هو مجرد "قناع" Persona- Mask تحدث من خلاله قوة أخرى ، وهذه القوة لا تحدث بصورة متكررة أو آلية.

فالإنسان قناع الوجود "الحى" ، وبوسعه أن يفرض تركيبات وتشكيلات متنوعة ، وليس شكلاً واحداً أو ثابتاً للحقيقة^(١) .

ثانياً : أن "الحقيقة" عند هايدجر لم يعد مجاها المنطق ، وأن الاستطيقا أصبح موضوعها "الحقيقى" وليس "الجميل" ، أو أن الجمال هو أحد أساليب افتتاح الحقيقة في العمل الفني وهو بمثابة "ظهور" "A nance- Erscheinenden الحقيقة ذاتها من خلال العمل الفني ؛ أما الفنان فهو الذى

Slaatte, Howard A., Sydiegr, Henry: "The Philosophy of M (١)
Heid er". Uni Press of America Inc, U.S.A., 1984. PP:108-113

تحدث من خلاله الحقيقة ، هو لا يتأمل الحقائق، وإنما يجعلها "تحدث"^(١)

وفي العمل الفني تظهر حقيقة الوجود، وتقف في نور الوجود، فيحصل وجود الوجود على لمعانه وبريقه الخاص، وعلى ذلك فماهية الفن إنما هي "الوجودات التي تحدث في العمل الفني"^(٢).

ثالثاً : يوافق هايدجر - كما ذكر في الملحق الاضافي للمحاضرة - على أن في العبارة القائلة بأن "الحقيقة تحدث في العمل الفني" غموضاً ويرتبط هذا الغموض بأن "الحقيقة في هذا الصدد موضوع ومحمول في آن واحد، فالحقيقة "موضوع" لأنها تؤسس نفسها في العمل الفني، ويصبح الفن حينئذ Disclosing appropriation حدوثاً منكشفاً، والحقيقة "محمول" لأنها والعمل الفني الذي تحدثه نتاج للانسان والحفاظ الانساني ، ولأن "الوجود" نداء للانسان ولا توجد قط بدونهُ"^(٣).

رابعاً : قدم هايدجر تصوراً أنطولوجياً معاصراً للفن عندما جعل السؤال عن "الأصل" في العمل الفني يرتبط بماهية الحقيقة، فإذا كانت الحقيقة عند هايدجر هي "اللا" . "أو" كشف "à-letheia non-Concealment" ما هو موجود بما هو كذلك، فإن الحقيقة هي قبل كل شيء حقيقة الوجود، والجمال لا يوجد بمنأى عن الحقيقة، وبعبارة أخرى، فإنه عندما توجد الحقيقة في العمل الفني، فإن "المظهر" بوصفه وجوداً للحقيقة في العمل الفني يعبر عن "معنى الجمال" بحيث تؤكد الصلة بين "الجميل" والحقيقة.

Wyschogrod, M.: "Kierkegaard and Heidegger", . 115-116. (١)

Kockelnans, J.J.: "On the Truth", P.177. (٢)

Ibid, P 177 (٣)

خامساً. أن في وقفة المعبد في مكانه الشامخ فوق الصخور "تحدث" الحقيقة،
أى أن الوجود كله قد تجلى وظهرت حقيقته، وفي لوحة "فان جوخ"
تحدث الحقيقة، فطبيعة الحذاء كأداة قد ظهرت في اللوحة، وفي ظهورها
تجلى الوجود كله "الأرض والعالم" في تلاقيهما وتنازعهما في نور الحقيقة
إن المعبد واللوحة كلاهما لا يبتسنا بشئ عن شئ، فالجمال يظهر في
بساطتهما وصفائهما، وبظهوره تتجلى الحقيقة، حقيقة العالم والوجود كله^(١).

ثانياً : هيرمينوطيقا العالم والأرض في العمل الفنى : (عناصر العمل
الفنى) :

في عام ١٩٣٥م كان المعنى الأنطولوجى الدقيق لمصطلح "العالم" Welt-
World، قد اتضح تماماً، وناقشه "هايدجر في مواضع مختلفة؛ أما مفهوم
"Erde- earth" "الأرض" فكان جديداً تماماً، وربما يرجع ذلك إلى أن لمصطلح
الأرض "سمة صوفية" وأيضاً "غنوصية"^(٢)، كما أنه يرجع إلى "اللاهوت"
والشعر أكثر منه إلى الفلسفة؛ إلا أن هايدجر قد اكتشف أهمية هذا المفهوم
عندما عكف في تأملاته المتطورة على قصائد هيلدرلين^(٣).

(١) عبد الغفار مكاوى: مقال حذاء فان جوخ، في مدرسة الحكمة، ص ٣٠٢.

(٢) غنوصية أو Gnosticism فلسفة صوفية غابتها معرفة الله بالحواس لا بالعقل، تقول بالهين للنور
والظلام، والمانوية من أهم فرقها. للنفوس فيها مراتب؛ فالألمى عنها يصعد للسماء والأرضى
يبقى على الأرض ويتوسطها الحيوانى الذى يكون صموده مشروطاً بالانتصار على الشهوات.
(قارن : عبد النعم الحفنى: الموسوعة الفلسفية، مصطلح غنوصية).

(٣) أحد أبرز الشعراء الألمان (١٧٧٠-١٨٤٢) حظى باهتمام خاص من هايدجر وأياً كان
الأمر، فلقد أقام هايدجر تفسيره الهرمينوطيقى للعمل الفنى على أسس العلاقة بين العالم
والأرض.

وصف هايدجر "الأرض" بأنها فى "صراع مع العالم" كما سيأتى بيانه
ولكن كثيراً من الفلاسفة لم يجدوا تفسيراً لدخول "الآنية" Dasein بوصفها
وجوداً - فى - العالم Sein- in- der- Welt، فى علاقة انطولوجية مع
الأرض، علماً بأن الآنية عند هايدجر إنما هى نقطة بدء أساسية وحديثة لكل
تساؤل يحمل طابع العلو الحقيقى.

كما وجدوا صعوبة فى تفسير الصلة بين الأرض والتركيبات الوجودية
الأساسية التى كشف عنها هايدجر فى الوجود والزمان^(١) .
يقول هايدجر :

" .. إن وضع العالم *Aufstellung- Setting up* وإنتاج
الأرض *Herstellung- Setting for the* سمتان أساسيتان
للعمل الفنى ، ويتبنى كل منهما إلى الآخر فى وحدة هذا
العمل ..^(٢) " .

يتضح لنا من النص السابق أن للعمل الفنى سمتين أساسيتين :

١- السمة الأولى: أن كل عمل فنى يضع عالماً^(٣)، و "يفتح" عالماً ويحا
عليه^(٤)

العمل الفنى - إذن - معناه "وضع" عالم، والعالم هنا ليس مجرد مجموعة من
الأشياء التى تحدث فيه، وليس إطاراً خيالياً تصورياً يضيفه الخيال إلى مجموعة
الأشياء المعطاه العالم *die Welt weltet*، وهو ليس موضوعاً ماثلاً أمامنا يمكن

(١) Kockelmans, J.J: Heidegger, On Art ..., PP. 77,78.

(٢) Heidegger, M., "Der Ursprung ...", S.45.

(٣) "Das werk stellt als werk die Welt auf- the work as work sets up a world (D.U.K. S.41).

Ibid, S.40

(٤)

رؤيته . سه فالحجج -مثلا- بيسر به عالم، وكذلك النبات والحيوان، وكل ما هنالك أن هذه الموجودات جميعا تنتمي إلى "بيئة معينة"، أما الإنسان، فهو الكائن الوحيد الذى يقيم فى العالم، لأنه يقيم فى انفتاح الموجودات و "العالم" هو الذى "يحدد معنى أن تكون الأشياء كذلك، أما عن العمل الفنى، فهو الذى يكشف عن العالم (بحرر المنفتح) ويؤسسه، ويبقى على انفتاح العالم كذلك^(١).

يقول هايدجر :

".. بانفتاح العالم تحصل الأشياء على صفة القرب والبعد فيها، وحدودها، ومداها، والعمل الفنى بما هو كذلك يفسح ا ن
Einraumen- to make space for أى بحرر المنفتح،
ويؤسس بنيته.. ويبقى على الانفتاح فى العالم المنفتح^(٢)".

ومعنى ذلك أنه لما كان العالم هو المجال الذى يتم فيه الانفتاح، وكان العمل الفنى "يقيم عالما"، ففى امكاننا القول إن "العمل الفنى يفتح انفتاح العالم" أو أنه هو الذى يظهر هذا الانفتاح على "العالم والوجود.

ب- السمة الثانية للعمل الفنى : إنتاج الأرض *Hein-Setting fo*

يبدو أن الخاصية الأولى للعمل الفنى "وضع العالم" مقترنة بخاصية أخرى هى "إنتاج الأرض ومعناه "إظهار" المادة التى صنع منها العمل الفنى، ولا يمكن أن يقوم بدونها^(٣) العمل الفنى -اذن- يقوم على "إنتاج" الأرض، أى أنه عندما

(١) Kockelmans, J.J.: "On T . " PP 179-180

(٢) M., "Der Ursp . S.41

(٣) Werk der Welt the work holds the
Open of the world (S 41)

(٣) عبد القفار مكاوى: "نداء الحقيقة، ص ١٨٥-٨٦

يتم ابداع العمل الفنى، فإن ذلك يتم من خلال مواد معينة (الحجر - الخشب - المعدن - اللون - الصوت - اللغة)، نقول إنه صنع من هذه المواد، أو تم انتاجه من خلالها؛ ولكن كما أن العمل الفنى يحتاج إلى "وضع" العالم، فإنه يحتاج أيضا إلى "إنتاج الأرض"، ولكن ما الذى يبينه العمل الفنى؟ للإجابة على هذا السؤال نقارن بين الأداة والعمل الفنى؟ ففى حالة الأداة (الشئ المصنوع) تتراعى المادة المصنوعة منها الأداة خلف الفائدة الناجمة من استخدامها، أما فى حالة العمل الفنى الذى "يضع" العالم لا تختفى المادة، بل يسعى من خلالها العمل إلى "انفتاح" العالم؛ بحيث تتألق الألوان، ويظهر دور الصخور والمعادن، وتنجلي الأصوات فى اللحن، والكلمات عند استخدام اللغة، فالعمل الفنى يُبنى ويظهر من خلال "الأرض"^(١).

إن العمل الفنى يحول "الأرض" ذاتها إلى انفتاح "العالم"، ويبقى عليه هناك، وفوق الأرض يؤسس الإنسان التاريخى إقامته فى "العالم".

يقول هايدجر بهذا الصدد :

"العالم" ح "يؤسس" القوارات الأساسية فى عصر الشعب التاريخى . والأرض هى حضور الانفتاح المستمر وهى فى ذلك . . وانغلاق Sheltering- Concealing"^(٢)

فإذا كانت الأرض منغلقة على ذاتها -وفقاً لطبيعتها- وتمنع أى محاولة للتغلغل فيها، فإن إنتاج الأرض -عن طريق العمل الفنى- يعنى "إحضارها" فى

Kockelmans, J.J. "On The T ..", P.180.

(١)

Heidegger, M. "Der Ursprung .." S.45.

(٢)

الانفتاح^(١) .

والنص السابق يوضح أن "العالم" إنفتاح يكشف عن نفسه من خلال القرارات الأساسية الخاصة بمصير شعب ما وتاريخه؛ أما الأرض فهي صدور تلقائي لما هو منغلِق ومحتجب . وكلاهما يختلف عن الآخر، ومع ذلك لا انفصالان: العالم يؤسس ذاته على الأرض ، والأرض تظهر Works up من خلال العالم .

ولا يعنى إختلافهما أنهما فى خصومة الأضداد؛ ففى الاستقرار على الأرض يكافح العالم من أجل تجاوزه، والأرض من جانبها تميل إلى أن تجذب نحوها العالم، وتبقى عليه كذلك^(٢) . وبالعَمَل الفنى تنكشف المعانى التى تضيفها الموجودات الإنسانية على الأشياء: تحدياتهم واستجاباتهم للحضارة التى يتمون إليها فيما يُسمى بالدينامية الحضارية" هذا هو العالم الذى "يضعه" العمل الفنى؛ إنه عالم الانسان والاله، العالم الذى يناشد الوجود للكشف عن ذاته، والذى تعبر ماهيته عن الانفتاح.

وعندما "يضع" العمل الفنى العالم، يجعله "منفتحاً"، وفى هذا الكشف عن العالم، يحقق العمل الفنى للأرض -وهى الموجود المنغلِق على ذاته/ المحتجب- الانفتاح^(٣) .

يقول هايدجر : " .. المعبد اليونانى (بوصفه عملاً فنياً) عندما "يضع" العالم لا يتسبب فى اختفاء الأداة وإنما يظهرها للوهلة الأولى بحيث يصير فى انفتاح

Kockelmans J.J: On The T " P 180

(١)

Ibid, P.181

(٢)

Slaatte, H., Sendaydiego, H "The Philosophy of M Heid er". (٣) P.109

العمل الفني أما ما يتسبب في ظهور العمل الفني فهو ما نسميه باسم "الأرض" التي يؤسس عليها الإنسان التاريخي سكنه في العالم، ففي "وضع" العالم يتم "إنتاج" الأرض.. إن العمل الفني يحرك الأرض ذاتها في انفتاح العالم، ويبقى عليه كذلك. كما أنه يترك الأرض لتكون كذلك^(١).

هيرمينوطقا الصراع ein Streit- Stri g بين الأرض والعالم في العمل الفني :

نتهى مما سبق إلى أن "وضع العالم، وإنتاج الأرض ملمحان أساسيان من ملامح العمل الفني" بحيث يستقر العمل الفني في ذاته، ويكتفى بذاته، ويتميز عن الشيء والأداة جميعاً، وهذا الاستقرار توتر حي، توتر النزاع والصراع بين الأرض والعالم، بين الانفتاح والانطواء، والظهور والاحتجاب، وليس العمل الفني سوى الميدان الذي يدور فيه هذا النزاع الذي يعبر بدوره عن "الوجود نفسها. وهكذا "تحدث" "الوجود في العمل الفني"^(٢).

"لما هي الحقيقة في الصراع الأصلي الذي يتم فيه الكفاح
لإتراح ذلك الوسط المفتوح الذي يكون فيه الوجود، ومن
خلاله يعود إلى نفسه".

يقول هايدجر :

"... أرض 1- لم والأرض يعبر عن مفركة^(٣).. ولي

"Das Werk Lässt die Erde Erde work earth be an (٢)
earth"

Heid er, M. " Ursprung K . " SS.42-43. (١)

(٢) عبد القادر مكاوي : بناء الحقيقة، ص ١٨٧

"Das Gegeneinander von Welt Erde ist ein S (٣)

النزاع بينهما تظهر طبيعة كل منهما بوضوح.. وكلما اشتد
النزال، تحقق أكبر قدر من الانتماء بين الخصمين بهويتهم
وجود العمل "الفنى" من هذه المعركة بين العالم والأرض لأن
المعركة تبلغ أوجها فى الوحدة التى يحققها العمل (الفنى)
أثناء المعركة" (١) ..

فى العمل الفنى "تحدث" الحقيقة، ويتم الصراع بين جذريها الأصليين،
كما أن هناك "أماكن" يعاين فيها الإنسان ذلك الصراع الذى تفتح فيه
الموجود بكيته، كالتضحية فى سبيل الآخرين، وتأسيس دولة أو حياة جماعية،
والتفكير نفسه عندما تصبح الحقيقة هى مشكلة الرئيسية" (٢) ..

أما بالنسبة للعمل الفنى، فإن التعارض بين العالم والأرض معركة يفضل
فيها الخصمان إلى تأكيد الذات - كما هو واضح من النص السابق وفى هذه
المعركة يحاول كل خصم أن يتجاوز الآخر. والعمل الفنى يسمح بهذه المعركة،
وينجزها، بل يقوم وجوده وفاعليته على الصراع الدائر فى هذه المعركة" (٣) ..

وهذا الصراع الناشئ من انبثاق العمل الفنى "على صورة" عالم" يحاول
السيطرة على الأرض" من أجل إعادة تنظيم كل ما يحيط بها من علاقات، إنما
يعبر عن طبيعة "العالم" الذى يريد أن يتجلى وينفتح، وبين تلك "الأرض" التى
تميل إلى الاختفاء والتستر والاستغلاق.

وحينما يحاول الفنان أن يستقدم "الأرض" إلى عالم التفتح والظهور، فإن

(١) 7. SS. "Ursp. M.: "

(٢) عبد الغفار مكاوى : "ثناء الحقيقة، ص ١٨٧.

(٣) J.J.: On T ..", P.181.

يقوم بجهد شاق من أجل الانتصار على مافى الأرض من مروع محو التستر والكمون والإنطواء، ومن شأن "العمل الفنى" أن يستقدم الحقيقة إلى عالم النور، وكل مهمته إنما تنحصر فى تحقيق عملية "تفتح الوجود" بحيث نبشرو "الحقيقة" أمام عيوننا وكأننا هى "النور" الذى يبدد ظلمات الأرض^(١)

تعقيب :

بعد إسهام هايدجر فى النظرية الهرمينوطيقية إسهاماً متعدد الجوانب. ففى "الوجود والزمان" أدرك الفهم فى سياق جديد سبق أن أشرنا إليه فى الفصل الأول من هذا البحث، وأعاد تعريف كلمة "الهرمينوطيقا" وربطها بالفينومينولوجيا، وبوظيفة الكلمات فى الفهم، وفى مؤلفاته المتطورة كانت الهرمينوطيقا عنده هى المعنى العميق الغامض لعملية الكشف عن الوجود، وفى إطار هذه العملية عالج هايدجر موضوعات متعددة حول اللغة، والعمل الفنى، والفلسفة، وفهم الوجود ذاته.

فالهرمينوطيقا عنده تشير إلى حدث "الفهم" بما هو كذلك^(٢).

فبأى معنى "فهم" هايدجر ذلك الصراع بين العالم والأرض فى وحدة العمل الفنى؟ أو ما هى المعانى التى تتخذها هرمينوطيقا ذلك الصراع؟

يمكن إيجاز هذه المعانى فى أمور ثلاثة:

الأمر الأول : هرمينوطيقا "الصراع" بين العالم والأرض بمعنى "فهم" للعلاقة بينهما من خلال التوتر الداخلى بين "الأرض" (كأساس إبداعى للأشياء) والعالم.

(١) ركرها إبراهيم . "فلسفة الفن .." ص ٢٧٠-٢٧١.

Rahner, R.E. "Herm cs.", P 161"

(٢)

"فالأرض" عند هايدجر بمثابة "الأم"، والمصدر الأصلي أو أساس كل شيء، "والعمل الفني" يوصفه حدثاً تنكشف من خلاله الحقيقة بصور هذا التوتر الخلاق في "شكل ما"، وهو بذلك يكون حاضراً في مجال الموجودات ككل، ويجعل المعركة بين الأرض والعالم منفتحة باستمرار.

الأمر الثاني : هيمنويطيقاً "الصراع" بين العالم والأرض بمعنى "فهم" العلاقة بينهما من خلال الكشف أو الانفتاح على العالم، فماهية الفن هي الكشف، وماهية العمل الفني هي التحرك في المجال المفتوح الذي أتاحه ذلك العمل؛ ذلك أن تركيب العمل الفني من "الأرض" "يفتح" عالماً، بحيث يتم إدراك الأرض ذاتها في انفتاح العالم استناداً إلى أن "وضع" العالم وإنتاج الأرض^(١) عنصران أساسيان للعمل الفني.

أما عن انفتاح العمل الفني على العالم، فهو يتم من خلال إظهاره للمادة، ومعنى ذلك أن العمل الفني "يترك الأرض لتكون كذلك"، أو أن الإنسان يؤسس العمل الفني على الأرض، وفيها يكون سكنه في العالم.

الأمر الثالث : هيمنويطيقاً الصراع في العمل الفني بمعنى "قلب" الفهم التقليدي للحقيقة بوصفها تطابقاً بين الفكرة والأشياء الموجودة في الواقع، "وفهم" "الجمال" فهماً أنطولوجياً. فالعمل الفني يجعل "الأرض" في "المنفتح"^(٢) ويستقدم "الحقيقة" إلى عالم "النور" بحيث يصبح "الجمال" مظهراً من مظاهر تجلي "الحقيقة" حينما تنفتح بكل معنى الكلمة.

Ibid, PP. 160-161

(١)

er, P.161

(٢)

"إن ما يظهره العمل الفني هو الجميل فيه، والجمال هو أسلوب وجود الحقيقة أو كينونتها"^(١).

وهذه العبارة تضع حداً للخلاف التاريخي الطويل حول العلاقة بين الجمال والحقيقة، وحول استبعاد الجميل من مجال الحق، وتبين أن الجمال أسلوب من أساليب مختلفة لتجربة الحقيقة.

وفي مجال الفن لا يتسنى ظهور الحقيقة الكلية إلا في الأعمال الفنية المخارقة التي يقال إنها صنعت عصراً، وعبرت عن روح شعب أو جيل.

وفي إطار هذا المعنى السابق للجمال تتحدد هيرمينوطيقا الأرض والعالم أو الطريقة التي يتم من خلالها فهم طبيعة كل منهما والعلاقة بينهما: فليست الأرض ولا العالم بمجموعة من الأشياء والكائنات وضعت بجانب بعضها البعض، وليساً موضوعاً يمكن أن نراه، وإنما إطار غير موضوعي نلتزم به. ونفتح فيه على الوجود، ونقدم الشهادة على طبيعة فهمنا له. فالعالم أسلوب محدد "للافتتاح" يعبر عن علاقات البشر بالوجود، وفهمهم له، ولشركائهم من البشر والإله.. في عصر معين أو مرحلة محددة من تاريخهم"^(٢).

فإذا كان العمل الفني "حقيقياً"، فإنه يجعل الرائي أو المتأمل في حال من الدهشة لمجرد الوجود -هناك- ويفتح عالماً من المعاني عن طريق "الأرض" بحيث يصبح العالم هو أساس Fore ground العمل الفني، في حين تكون الأرض بمثابة خلفية Background، ومن خلال الصراع بينهما يتم انكشاف الحقيقة.

(١) Heid er, M. " Ursprang. " P 44

(٢) عبد الغفار مكاوي "بناء الحقيقة، ص ١٨٥ - ١٨٩

الفصل الرابع

«هيرمينوطيقا الحقيقة والفن»

- تمهيد :

حاول هايدجر فى المحاضرة الثالثة أو الجزء الثالث والأخير من محاضرة
"الأصل فى العمل الفنى" الاجابة عن التساؤل التالى : ماهى الحقيقة التى تحدث
بوصفها فناً؟

يبدأ هايدجر هذه المحاضرة بتوضيح معنى "الإبداع" Sch en
Creation- فىقول :

".. لما كان العمل (الفنى) عملاً مصنوعاً، والإبداع يتطلب وسيطاً كى
يتحقق من خلاله، فإن عنصر الشئ يدخل فى العمل (الفنى).." ^(١)
كما، يقول متسائلاً :

".. ما معنى الوجود الإبداعى Gesc ensein-being creatal
والإبداع. بمقارنتهما بالوجود المصنوع -Angefertigsein being made-
makig- Verfi 'gen ، وما هى الماهية الصميعة للعمل (الفنى) ذاته التى
تمكننا من الحكم إلى أى مدى يكون العمل إبداعياً ، وإلى أى مدى يحدد
الإبداع وجوده" ^(١)

من الواضح أن الفنان يتصر على الطبيعة حيث يذع عالماً هو عالمه . إن
شكل الشئ الخارجى يعبر عن جوهره، وهذا التعبير يكون فنى الشئ الخارجى
مناقضاً وغير محدد، والفنان -من جانبه - يشعر برغبة فى إتمامه وإيضاحه،
ويرى حقيقة الشئ تقرب منه، فيقبل على شكل الأشياء ليستكمل بناءها، أو
يسطحها، أو يكشفها، أو ينظمها، أو يفعل بها ما توحى به حاسته الباطنية كى
يرفع من درجة تعبيرها، ويظهر طبيعتها المميزة.

Heidegger, M. "Der Ursprung." S.55 (Cp. Heidegger, M. Origin of (١)
the Art Work", P 57

وبذكرنا ذلك "بالمحاكاة العميقة" التي تصور العلاقة بين الفنان والشئ الخارجي كالعلاقة بين الممثل والشخصية التي يخلقها الأديب.

وحين يدرك الفنان طبيعة الشئ يدرك حقيقته فيكون اللقاء بين الفنان والعالم الخارجي ، وكلما زاد حظ الفنان من العمق والغنى الوجداني ، كانت قدرته على هذا اللقاء أقوى وأعمق ، وبهذا اللقاء يعود إلى نفسه حيث يستشعر حقيقة الشئ من مظهره. وفي هذا اللقاء تظهر حقيقته هو أيضاً، ويدرك وراء وجوده اليومي وجوداً آخر أعمق، فيدرك رسالته التي خلق لها، ونرودى إلى تحقيقها من خلال العمل الفني بحيث تتحد حقيقة الشئ وحقيقة الفنان في وحدة حسية تجاهد في سبيل التعبير، وكلاهما يتدمج بحيث يصبح عملاً فنياً يختلف الدافع إليه باختلاف العصور وشخصيات الفنانين^(١).

كما تختلف عملية البحث والتأثر والتكوين؛ فهناك فنان يتحول إنطباعه إلى الفعل مباشرة، وهناك آخر يعاني هذا التأثر ثم يمر فترة طويلة من المعاناة قبل أن يتحقق في صورة عمل فني.

أوضح هايدجر - في سياق حديثه عن العملية الابداعية - أن سلوك الفنان والصانع يتشابه من ناحية المظهر، وأن الفنانين العظام كانوا يعرفون أهمية المراسم اليدوية . والمعروف أن "اليونان" كانوا يطلقون كلمة واحدة على "العامل اليدوي" ، و "الفنان" هي "تختيس" وهذه الكلمة تعني أسلوباً من أساليب المعرفة التي هي بدورها ضرباً من الرؤية بالمعنى الواسع: إدراك الموجود بما هو موجود ، وجوهر هذه المعرفة هو الحقيقة ، أي تجلي الموجود وظهوره من الخفاء .

(١) عبد القادر مكاوي : نداء الحقيقة، ص ٣٠٢-٣٠٧.

يقول بهذا الصدد :

" .. إستخدام اليونان نفس الكلمة *technè* للتعبير عن الحرفة *Handwerk- Craft* ، والفن *Kunst- art* ، وأطلقوا على الصانع *Handwerker- Craftsman* والفنان *Künstler- artist* نفس المسمى *technites* ... إن كلمة *technè* لاتعبر عما هو حرفى بالمعنى المستخدم اليوم، ولا تعنى إطلاقا أى نوع من الانجاز العملى .. إنها تعبر بالأحرى عن نوع من المعرفة *eine Weise des wissens a mode of knowing* والمعرفة (هنا) معناها الرؤية^(١) بالمعنى الواسع للكلمة، أى إدراك ما هو حاضر بما هو كذلك^(٢) . أما بالنسبة للفكر اليونانى فماهية المعرفة تقوم على "الأليثيا *aletheia* أى كشف الموجودات *Entbergung des seienden* *uncovering of beings* التى تحكم سلوك كل ما هو موجود.. إن كلمة *technè* لاتعنى إطلاقا فعل الصناعة^(٣) .. أو أن فعل الفنان يُرى فى ضوء الحرفة، فالطابع الحرفى فى إبداع العمل الفنى من نوع مختلف، حيث يتم انجاز هذا العمل والحفاظ عليه من خلال ماهية الإبداع.. ثمة تشابه بين إنتاج الأداة وإبداع العمل (الفنى) فى أن فى كليهما يتم

Wir st gesehen haben

(١)

Vernahmen anwesenden als eines solchen"

(٢)

" technè nie die tätigkeit eines machens, s.59

(٣)

إنتاج شئ ما، ولكن الإبداع في العمل الفني يكون جزءاً من
العمل ذاته" (١) .

يسودنا من النصوص السابقة أن هناك طرقاً متعددة للإنتاج
Production بوصفه abranging- fo منها: إنتاج أو صناعة الأداة، وإنتاج
العمل الفني؛ إلا أن هايدجر قد ميز في هذه المحاضرة بين هاتين الطريقتين في
الإنتاج؛ فأشار إلى أن اليونان قد استخدموا نفس الكلمة في مجال الصناعة
والفن.

ويرى هايدجر أن المجالين لا يتعدان عن بعضهما البعض كثيراً؛ لأن كلمة
technè لاتعني الصناعة، كما لاتعني الفن، وإنما طريقة محددة في المعرفة، فإذا
كانت المعرفة عند اليونان تتم من خلال "الأليثيا" أو الكشف، فإن technè
تقف وراء كل فعل يتجه صوب الموجودات، ويحولها من الحجب إلى
الانكشاف وذلك بوصفها شكلاً من أشكال المعرفة بالمعنى اليوناني (٢) .

تأسيس الحقيقة لذاتها في العمل الفني أو حدوث الحقيقة بوصفه
انفتاحاً:

يقول هايدجر :

".. تأسيس الحقيقة في العمل (الفني) هو إحضار الوجود كما
لم يحدث من قبل؛ ولن يحدث مرة أخرى، وهذا الإحضار يضع
الوجود في المنفتح.. وحينما يتم انفتاح الموجودات أو الحقيقة،
يتم إحضار العمل (الفني)، والإبداع هو ذلك الإحضار الذي

Heidegger, M "Der ursprung." s.58-65.

(١)

Kockelmans, J.J "On the Truth .," P 185

(٢)

هو بالأحرى تلقى *ein Erfangen-erreichend* ونجسيد
Entnehmen- incorporati للعلاقة بالمتحجب ..
والعمل كى يصبح عملاً فنياً إنما يعبر عن طريقة حدوث
الحقيقة، فالأمر كله يقوم على ماهية الحقيقة^(١).

ويعنى النص السابق أن عملية "الخلق" فى العمل الفنى تتوقف على طبيعيا
العمل نفسه بوصفه مجالاً "تحدث" فيه الحقيقة التى هى مهد الشقاق الأصلي
الذى يكافح من أجل الوضوح أو الانفتاح.

فالحقيقة بحسب جوهرها تحب أن تستقر فى الوجود، ولذلك فإن من
جوهرها أيضاً أن "تكون" فى العمل. فالعمل الفنى لا يريد ولكنه "يكون"، إن
له معنى ولكن ليس له غرض علمى أو اقتصادى ..، إنه يدل ويشير، وفى هذا
التجلى والظهور على حقيقته تكمن وحدته وتفرد^(٢) ..

يقول هايدجر:

".. ماهية الحقيقة أنها لاحقيقة^(٣)، يحكمها الإنكار
Ver-eigern- denial، ومع ذلك ليس هذا الإنكار
عياً أو قصوراً.. وإنما هو الوجه الآخر للحقيقة بوصفه
كشفاً.. أى أن الإنكار فى صورة التخفى يعبر عن الكشف
بوصفه إنارة.. إن العبارة القائلة: " ماهية الحقيقة هى
اللاحقيقة" لا تعنى أن الحقيقة فى عمقها زيف، كما لا تعنى

Heidegger, M. "Der ursprung." SS 60- 62

(١)

(٢) عبد الغفار مكاوى: "تلاء الحقيقة"، ص ٢٠٢-٢٠٣

"Die wharheit ist in ihrem wesen un- wharht" s 53

(٣)

.. أن الحقيقة لا تكون أبداً ذاتها، وإنما تعنى جدلياً أن الحقيقة هي دائماً اللاحقيقة.. إن التخفى في الإنكار يشير إلى التعارض الموجود في طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية، والحجب والتخفى من ناحية أخرى. وهذا التعارض هو الصراع الأساسي المعبر عن ماهية الحقيقة، وفي هذا الصراع نحصل على كل انفتاح^(١).

.. الحقيقة هي اللاحقيقة بمقدار ما يتمى إليها ما لم يتم الكشف عنه بعد، أو المحتجب Un-Entborgen- the uncover بمعنى الاختفاء Verbergung - concealment.. ففي الكشف بـ " حقيقة يحدث أيضاً. عكس الكشف .. والحقيقة تحدث بما هي كذلك^(٢) في التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب Lichtung - Verbergung .

وإذا كانت ماهية الحجب (حجب الوجود) تعبر بطريقة ما عن الوجود ذاته، لأنها تفسح المجال للانفتاح، Offen- Openn بحيث يصبح ذلك الانفتاح مجالا يتجلى فيه كل موجود بطريقة الخاصة..

والحقيقة تحدث - بأن تؤسس نفسها في الحركة (بين الإنارة والحجب) والمجال المفتوح عن طريق الحقيقة ذاتها-

Heidegger, M.: Ursprung, SS. 52- 53.

(١)

Ibid, S. 60.

(٢)

ولأن الحقيقة هي ذلك التعارض بين الإنارة والحجب، فإن

التأسيس يعبر عنهما *establishing-Einrichtung*.

فالحقيقة ليس لها وجود مسبق في مكان ما بين النجوم مثلاً،

وإنما توجد فيما بعد بين الموجودات^(١).

يفسر لنا النص السابق ماهية الحقيقة التي تحدث في شيء تم انتاجه؛
فالحقيقة (واللاحقيقة) هي الصراع الأساسي الذي ينتصر فيه الانفتاح في كل
الأحوال، وفي هذا الانفتاح يمكن أن ينكشف كل شيء أو أن يحتجب، أن يظهر
أو يختفي؛ ففي انفتاح *Openness* الحقيقة يمكن للمنفتح *the Open* (الوجود)
أن يصير كذلك.

الحقيقة -إذن- تحدث بتأسيس ذاتها^(٢) في الصراع والمجال المفتوح عن
طريق الحقيقة ذاتياً^(٣). الحقيقة عند هايدجر معناها -كما هو الحال لدى
اليونان- الكشف *à-letheia* عن الموجودات أو انكشافها.

وكل ما يوجد يوجد من جراء الإنارة، وهذا النور أو المجال المفتوح هو
معبر إلى الموجودات التي هي نحن أنفسنا، وبفضل هذه الإنارة يتم انكشاف
الموجودات.

والانكشاف يحدث هنا بطريقتين مختلفتين:

١ - تختفي الموجودات وترفض الظهور أحياناً.

S.61.

(١)

(*) ينبغي ألا نفهم مصطلح "تأسيس الحقيقة لذاتها *Sich-ichten-establishing itself*"

معناه الوارد في محاضرة هايدجر عن التكنولوجيا أي ينظم *Or-ize* أو يتم *C-lete*،

وإنما معنى "ميل" *Inclination* الحقيقة أو نزوعها كي تحدث في العمل الفني

Kockelmans, J J "On the Truth of Being" PP 186-187

(٢)

٢ - يخفى أحد الموجودات الآخر أحياناً أخرى، وهي هذه الحالة يكون الحجب تنكراً *dissembling*، وهذا الحجب المزيج المتمثل في الظهور والتخفى يعبر عن ماهية الحقيقة بوصفها كشافاً وحياً هي أن واجدها الحقيقة - كما يقول هايدجر - هي أيضاً "لا حقيقة"، أو إن الإنكار بطريقة الحجب لا ينفصل عن الكشف بوصفه "إنارة"، والسبب في ذلك هو "تنامي حدوث حقيقة الوجود"، والنتيجة هي أنه بينما تنكشف الحقيقة في تركها الموجودات لتوجد، فإنها أيضاً تحتجب أو تختفي ^(١) *Versagen -refushal*

يقول هايدجر:

"إنارة الانفتاح، والتأسيس في المنفتح" ^(٢) يتنمى كل منهما إلى الآخر، ويمثلان ماهية حدوث الحقيقة، وهذا الحدوث تاريخي بمعنى متعددة .. (إذن) أحد الطرق الأساسية التي تؤسس بها الحقيقة ذاتها في العمل (الفني) أنها تنفتح على الموجودات في حلولها، وللحقيقة طريق آخر ^(٣) لتأسيس ذاتها.. مثل تساؤل المفكر بوصفه تساؤلاً عن الوجود، وهذا التساؤل يسمى الوجود، والعلم في المقابل ليس حدوثاً أصلياً للحقيقة.. ومقدار ما يتجاوز العلم فكرة

Ibid, PP. 182-183.

(١)

"Lichtung der ... und Einrichtung in das ... e gehören" ^(٢)

clearing of ... es and ... blishment in the ... tog ... " (s.61)

^(٣) لمة طرق أخرى تحدث من خلالها الحقيقة : تأسيس دولة سياسية، فعل التضحية ، تساؤل

للفكر .. إلخ ..

الصواب إلى الحقيقة التي تعنى الانفتاح الأصلي لما هو
موجود، يصبح فلسفة^(١).

يتبين لنا مما سبق أن الحقيقة تؤسس نفسها في العمل الفني، وهي
بوصفها صراعاً بين الإثارة والحجب تكون حاضرة في ذلك التعارض بين العالم
والأرض، وهذا الصراع ينبعث من خلال العمل الفني.

وعن طريق العمل الفني يفتح العالم على ذاته، ويخضع لقرارات شعب ما
حول النصر أو الهزيمة، النعمة أو النعمة، السيادة أو العبودية، فالعالم ذاته لا يقرر
شيئاً ما، وإنما يوضح فقط ما لم ينكشف بعد، ويكشف عن الضرورة الكامنة
في القرار، وفي نفس الوقت تظهر الأرض في صورة تستوعب كل شيء، وهي
مع ذلك تنغلق على ذاتها باستمرار، وتميل إلى أن تجعل كل شيء مستسلماً
لقانونها الخاص^(٢).

يقول هايدجر في هذا الصدد:

".. تؤسس الحقيقة ذاتها في العمل (الفني)، ويكون حضور الحقيقة
بمثابة معركة بين الإثارة والتخفي، وفي التعارض القائم بين العالم
والأرض تؤسس الحقيقة ذاتها بوصفها معركة بين (القطبين
المتعارضين).. إن المعركة .. تبدأ عن طريق الوجود.. وفيها تتحقق
وحدة العالم والأرض^(٣) .. وينتمى كلاهما إلى الانفتاح^(٤) .. الحقيقة
تحدث في مثل المعبأ أينما يكون، ولا يعنى ذلك أنه يطابق الواقع

Heidegger, M. "Der Ursprung ..", SS. 61-62.

(١)

Kockelmans, J.J. "On The Truth.", PP 187-188.

(٢)

Heidegger, M.: "Der Ursprung..", S.63.

(٣)

Ibid, S 53

(٤)

تماماً، وإنما يعنى أن الوجود قد تحقق له الانكشاف والحقيقة فى لوحة فان جوخ "تحدث"، ولا يعنى ذلك أن مضمونها قد تم تصويره بشكل مطابق للواقع، وإنما... أن المعركة بين العالم والأرض تحقق الكشف عن الوجود (علماً بأن) الإنارة فى العمل الفنى هى ما هو "جميل" فيه.. فالجمال أحد الطرق التى تحدث من خلالها الحقيقة بوصفها كشافاً^(١) ..

لوضح هايدجر فى النص السابق أن العالم ليس مجرد انفتاح يستجيب للإنارة، وأن الأرض ليست مجرد انغلاق محتجب، وإنما هما أساساً ومن الداخل فى صراع الإنارة والحجب، فالأرض تشق طريقها إلى العالم، والعالم يقوم على الأرض بمقدار ما تحدث الحقيقة بوصفها الصراع الأساسى بين الإنارة والحجب. وللحقيقة - كما سبق ذكره - طرق كثيرة تحدث من خلالها، وأحد هذه الطرق هو وجود العمل الفنى: وضع العالم وبناء الأرض، والعمل الفنى هو الصراع فى المعركة الدائرة بين العالم والأرض التى يتصر فيها الكشف عن للوجودات ككل، أى الحقيقة.

فعندما نقول إن الحقيقة "تحدث" فى لوحة ما، فنحن لانعنى أن الشئ الذى صورته اللوحة قد تم تصويره بطريقة مطابقة للواقع؛ وإنما أن العالم والأرض قد حققا من خلال اللوحة وفى سجالهما معا "الكشف"، ويظهر هذا الكشف فى صورة "الإنارة"، وفى بريق الانكشاف هذا يكمن معنى "الجميل"

Ibid, S 63

(١)

"Schönheit ist eine weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west" (*)

S 53

فى العمل الفنى، وهذا "الجمال" هو أحد طرق حدوث الحقيقة بوصفها
كشفاً^(١).

ويشير هايدجر إلى أن الحركة بين العالم والأرض ليست تعبيراً عن
الانشقاق^(٢) بينهما، بقدر ما هى تعبير عن الانتماء بين الخصمين، فهما معاً فى
مواجهة مصدر وحدتهما المنبعث من الأساس المشترك بينهما^(٣).

وكلما توحد العمل الفنى فى انفتاحه على الوجود، وبدا كأنه يتعدى؛
لأنه يتعد عما ألفنا وتعودنا، إزداد منا قريباً أو ازدادنا نحن من "..." اقتراباً،
هنالك نعود إلى "..." ونصمد فيها.

Kock, J.J. "On the Truth", P.184.

(١)

Riss- rift- fissure.

(٢)

Heidegger, M. "On the Truth", S.63

(٣)

نخلص مما سبق إلى أن " الهيرميويطيقاً " فى المحاضرة الثالثة والأخيرة من " الأصل فى العمل الفنى " و التى تقع تحت عنوان " الحقيقة والفن " Die Wahrheit Und die Kunst تقوم على توضيح أمرين:

الأمر الأول: أن هيرمينويطيقاً الفن هى تختيس technites التى تعبر عن نوع من " المعرفة " أو " الرؤية " بالمعنى الواسع للكلمة ؛ إنها إدراك لما هو حاضراً بما هو كذلك، أو عى ألبثا aletheia بالمعنى اليونانى للكلمة؛ أى كشف للموجودات أو تجليها وظهورها بعد اختفاء.

الأمر الثانى: أن هيرمينويطيقاً الحقيقة والفن تحدد معنى " الابداع الفنى " بوصفه جزءاً من العمل الفنى، ولا يقتصر دوره على مجرد إنتاج الأداة؛ فالإبداع يتجه صوب الموجودات، ويجولها من الحجب إلى الانكشاف، ويتوقف على طبيعة العمل نفسه بوصفه مجالاً تحدث فيه الحقيقة. أما إنتاج الأداة فهو لا يعبر مباشرة عن حلول الحقيقة، وينتهى عندما تشكل المادة كى تصبح صالحة للاستخدام؛ أى أنها تُستهلك فى الغرض الذى صنعت من أجله .

أما عن معانى الهيرمينويطيقا فى تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى ميا من إيجازها فى المعانى الثلاثة التالية:

المعنى الأول: الإحضار؛ أى إحضار الموجود بطريقة فريدة لا تتكرر بحيث يتم انفتاح الموجودات، وهذا الإحضار هو تلقى وتجسيد للعلاقة بالمتجنب الذى يكشف عنه العمل الفنى.

المعنى الثانى: الدلالة أو الإشارة؛ تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى يحمل معنى "الإشارة" إلى تجلى أو ظهور العمل، وفى هذا التحلى تكمن حقيقة العمل الفنى ووحدته وتفرده.

المعنى الثالث: العلاقة الجدلية: وتتخذ هذه العلاقة صور أربعة:

(أ) الحقيقة واللاحقيقة أو الكشف والحجب:

فهو مينوياً تطبيقاً تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى تعنى أن الحقيقة هى دائماً اللا - - - مما يشير إلى التعارض الموجود فى طبيعة الحقيقة بين الإنارة والوضوح من ناحية، والحجب والتخفى من ناحية أخرى.

(ب) الصراع بين العالم والأرض:

وهذا الصراع هو الصراع الأساس المعبر عن ماهية الحقيقة فى العمل الفنى، وفيه يتم كل افتتاح؛ فالحقيقة تحدث فى التعارض المزدوج بين الإنارة والحجب، والانكشاف - كما سبق ذكره - إنما يحدث بطريقتين مختلفتين: إخفاء الموجودات، ورفضها الظهور أحياناً - إخفاء أحد الموجودات للآخر بحيث يكون الحجب تنكراً والانكار بطريقة الحجب لا ينفصل عن الكشف بوصفه إنارة، والسبب - كما سبق - هو تنامى حدوث - - - الموجود.

والحقيقة بوصفها صراعاً بين الانارة والحجب تكون حاضرة فى ذلك "التعارض" بين العالم والأرض الذى يجسده العمل الفنى؛ فعن طريق "وضع العالم" "وبناء الأرض" يفتح العالم على ذاته، ويخضع لقرارات - - - ما حول السيادة أو العبودية مثلاً، والعالم ذاته يوضح فقط ما لم ينكشف بعد، وفى نفس الوقت تظهر الأرض فى صورة تستوعب كل ذلك؛ ومع ذلك "تنغلق" على ذاتها باستمرار، بحيث يستسلم كل شئ لقانونها الخاص؛ فالحقيقة فى لوحة

فان جوخ مثلاً "تحدث"، ولايعنى ذلك أن مصمونها تلذتم تصويره بشكل مطابق للواقع؛ وإنما أن الصراع بين العالم والأرض يحقق الكشف أو الإنارة عس الموجود، أو بعبارة أدق عما هو جميل فيه: فالجمال هو أحد أساليب الحقيقة فى "حلوئها" بوصفها كشفاً.

(ج) الانشفاق والائتماء معاً:

فالصراع بين العالم والأرض ليس تعبيراً عن الانشفاق بقدر ما هو تعبير عن الائتماء بينهما؛ فهما معاً فى مواجهة مصدر وحدتهما النبعث من الأساس المشترك بينما وهو العمل الفنى.

(د) البعد والقرب معاً:

فكلما "انفتح" العمل الفنى على الوجود، بدا كأنه "يتعد" عنا؛ وهو مع ذلك "يزداد قرباً" منا أو نزداد نحن إقتراباً من حقيقته، ومن الصمود فى تلك الحقيقة.

(ثانياً) هيرمينوطيقاً العمل بوصفة شكلاً أو نموذجاً:-

Gestalt - Fi re (shape) - morphè

يقول هايدجر:

"الحقيقة تؤسس ذاتها فى وجود ما.. بحيث يشمل هذا الوجود
إنفتاح الحقيقة.. والمعركة التى.. تعود إلى الأرض، وتستقر فى
المكان هى بمثابة الشكل أو النموذج Gestalt.. فإبداع العمل
الفنى إنما يعنى حضور الحقيقة فى مكان ما، وتحقيقها فى الشكل
أو النموذج (الفنى).. وفى إبداع العمل الفنى.. نعود إلى

الأرض، والأرض ذاتها ينبغي استخدامها^(*) بوصفها عاملاً منفلقاً
على ذاتها.. وهذا الاستخدام .. يحمر الأرض كي لا تكون إلا
ذاتها^(**) .

يتضح من النص السابق أن الحقيقة تؤسس ذاتها في (العمل الفني) بحيث
يحتل هذا الأخير المكان المفتوح للحقيقة. وأن الصراع بين العالم والأرض الذي
وصل إلى حد الانشقاق Riss-Rift، وعاد ثانية إلى الأرض قد أصبح ثابتاً كما
لو كان Gestalt^(**) يتخذ منها الانشقاق شكلاً ونموذجاً، ويصبح النموذج
الذي تشع منه الحقيقة^(*) .

وبعبارة أخرى، فإنه في إنتاج العمل الفني يجب أن تعود الحركة بوصفها
إنشقاقاً إلى الأرض التي تستخدم كعنصر منلق على ذاتها Self- enclosing،
ولا يعني ذلك أن الأرض يساء استخدامها كمادة؛ وإنما -بالأحرى- توظف
كم، تتحرر وتكون ذاتها، ويكون ذلك بمثابة توظيف لها لتثبيت الحقيقة في
الشكل أو النموذج.

أما عن الصلة بين صناعة الأداة وإنتاج العمل الفني، فثمة عنصر مشترك
بينهما؛ إلا أنهما مختلفان بصورة أساسية: فصناعة الأداة ليست على الإطلاق
نتيجة لحدوث الحقيقة، فضلاً عن أن إنتاجها ينتهي عندما تشكل المادة، وتتهيأ
لغرض الاستخدام؛ في حين أن إنتاج العمل الفني جزء أساسي من العمل الفني

(*) Di - eit- Serviceability.

(١) Heidegger, N.: "Der Ursprung. ", ss64-65

(**) ما يُسمى بالمشطلة في هذا السياق يفكر فيه هايدجر عادةً من خلال معان ثلاثة: المكان

الجزئي Partial Pla أو الوضع Setting أو إتخاذ إطار Ge- Stell

(٢) Kockelmans, J J "On the Truth of Being", PP 182-188

... وهذا الإنتاج يؤدي بنا إلى "المنفتح"، ويكشف عن حدوث الموجود أو الحقيقة؛ أي أن الصناعة خاصة أساسية في كل قطعة أداة، ومع ذلك فهي تختفي وراء النفع الناجم من استخدامها كأداة، إما العمل الفني فهو بوصفه كذلك يفتح على قاته، وتصبح واقعة وجوده الفريدة أكثر توهجاً لتشي بأنه موجود وليس عدماً^(١).

تعقيب...

يمكننا أن نستخلص مما سبق أن "هيمينيوطيقاً العمل الفني بوصفه جشطلت أو شكلاً ونموذجاً" إنما تعني: عودة الصراع بين العالم والأرض إلى "الأرض"، وثباته في الشكل أو النموذج الفني؛ ذلك أن إبداع العمل الفني هو حضور الحقيقة في موضع ما، وتحقيقها في "الشكل" و"النموذج"، ويتم ذلك بالعودة إلى الأرض وتوظيفها كي تكون ذاتها بهدف تثبيت الحقيقة وإرسائها في ذلك الشكل أو النموذج.

(ثالثاً) "الحفاظ" على العمل الفني بوصفه معرفة:

Bewahrung-preservation

أشار هايدجر إلى معنى "الحفاظ" على العمل الفني في النص التالي:

".. الحفاظ على العمل (الفني) يعني الوقوف - في انفتاح

الموجودات التي تحدث في العمل^(٢)، وهذا "الوقوف- في" في

حالة الحفاظ على العمل إنما هو معرفة - ein Wissen

Ibid, PP 188-189

(١)

"Bewahrung des Werkss heisst: Innestehen in der im Werk (*)
Geschehenden Offenheit des Seienden"

aknowing، وليست المعرفة مجرد تصورات عن شيء ما؛ فمن
يعرف ما يوجد على وجه الحقيقة، يعرف أيضا ما يريد من
الموجودات فالمعرفة التي هي إرادة، والإرادة المعرفة هي
المدخل للوجود الانساني^(١) .

ويعنى النص السابق أمرين .

الأمر الأول: أن المعرفة بمعنى الحفاظ على العمل الفنى لاصلة لها بجوانب العمل
الصورية وكمياته؛ وإنما هي وقوف فى الصراع والمركة الناشبة
بين العالم والأرض فى العمل الفنى . وهذا الوقوف وقوف واع فى
رغبة الحقيقة التى تحدث فى العمل الفنى، كما أن هذه المعرفة
وتلك الإرادة يستقران فى العمل فلا يسلبان استقلاله، ولا يحولانه
إلى مجال خبره الخالصة، ولا ينحسر دورهما إلى دور الثمر لمجال
الخبرة .

الأمر الثانى: أن "الحفاظ" على العمل الفنى لا يمحصر الشعوب فى مستوى
خبراتها الخاصة؛ وإنما يحقق لها الاندماج مع الحقيقة الحادثة فى
العمل، وبهذه الطريقة يؤسس الحفاظ وجودنا من أجل - ومع -
الآخر^(٢)، وتاريخيتنا الموجودة فى الانكساف^(٣) .

يقول هايدجر فى نص آخر^(٤) عن "الحفاظ على العمل الفنى"

Heidegger, M. "Der Ursprung", S.68.

(١)

being-for-and-with-one-another

(٢)

Kockelmans, J J "On the Truth " P 190

(٣)

" في العمل الفني يتم حدوث الحقيقة ^(١) ومن ثم فإن طبيعة الفن هي وضع الحقيقة في العمل الفني ^(٢) .

هذا التعريف يعني أن الحقيقة ^(٣) تأسس نفسها في الشكل أو الصورة ويحدث ذلك في حالة الإبداع بوصفه ظهوراً للموجود المحتجب كما يعنى إحضار العمل (الفنى) إلى الحركة والحدوث .. ويتم بوصفه حفاظاً، والفن من ثم هو الحفاظ المبدع للحقيقة في العمل الفني أو هو بمثابة صيرورة وحدوث للحقيقة ^(٤) (١X) .

ويمكننا أن نستخلص من النص السابق أموراً أربعة:

الأمر الأول: أنه كلما (تحول) العمل الفني إلى انفتاح الموجودات، انتقلنا معه ببساطة من مجال الحياة اليومية المتوسطة؛ فنحجم عما نقوم به عادةً، وننظر مع الحقيقة التي "تحدث" في العمل الفني، أى "ترك العمل الفني ليوجد"، ويسمى هذا "الترك" "بالحفاظ على العمل الفني"، فالعمل الفني لا يمكن أن يوجد بدون من يحافظون عليه، والحفاظ على العمل الفني معناه أن نتركه ليوجد letting- stand في انفتاح الموجودات التي تحدث في العمل الفني"، وحديث بالذكر أن هذا "الترك" يشتمل على "المعرفة" وأيضاً "الإرادة"، وكل منهما ينتمى إلى الآخر: المعرفة إرادة، والإرادة معرفة، وكلاهما مقدمة

das Geschehen der Wahrheit- the ha of (١)

ins Werk Setzen der Wahrheit- the Setting into- work of truth (٢)

'Die Kunst ist ein Werden und Geschehen der Wahrheit- Art is the (٣)
becoming and happening of truth "

Heidegger M Der Ursprung S 73 (٤)

صرورية لانكشاف الوجود من جانب الانسان الذي يوجد ek-
sists و Stands-out فى الانفتاح الاساسى للوجود⁽¹⁾

الأمر الثانى ان العالم -عند هايدجر- لا يمكنه أن يظل للأبد مفتوحاً بذاته،
والأرض كذلك ليس بوسعها أن تظل دوماً صامتة؛ فالعالم يجب أن
يترك كى يضى المعنى على الأرض، والأرض بدورها يجب أن
تستوعب العالم؛ لأن العالم بفنى بدون معرفة الانسان، وكذلك
يكون فناء الأرض بدون معرفته، والوحدة بين توتر العالم والأرض،
وهو التوتر الذى يجذبهما فى اتجاهات متعارضة تكشف عن حقيقة
الموجود، وكذلك عن حقيقة اللامشروط أو العدم، لأن العدم
أساس الوجود؛ والمؤسس لذاته؛ فإن الموجودات تحصل على
مكانها، وتتسم بالحضور. والوحدة بين الموجودات تنشق من
الانفصال بينها الذى يعود ليربط فى انسجام بين المتضادات؛
فاللاوجود يجعل الأشياء مميزة، مرئية، أكيدة، ويظهر الأشياء،
ويجعلها حاضرة فيحدث الجمال والانكشاف والحقيقة والوجود؛
وينساب النور على العنصر الأرضى فى الأشياء من خلال العمل
الفنى وشيئته

الأمر الثالث: أنه ليس بوسع الفن أن يستمر فى "ترك الحقيقة لتحدث فى
العمل الفنى" بدون من يقومون بالحفاظ عليه، وليس المقصود بهم
هواة جمع القطع الفنية، ولا المؤسسات المعنية بالفن، ولا المتاحف،
وإنما الفنانون المبدعون، والشعراء والمفكرون، والقادة ورجال
السياسة، إلا أن المحافظين يحق على العمل الفنى هم "رعاة حفنة

Kockelmans. J J 'On The Truth.. PP 189 190

الوجود^(١) فالحفاظ على العمل الفني يتم عن طريق العمل ذاته ويتم على مستويات مختلفة من المعرفة وبصفة مستمرة؛^(٢) يسهل خلال الحقيقة التي يحدث عن طريق العمل الفني نفسه^(٣)

الأمر الرابع: أن السبب في حاجة الأعمال الفنية إلى الحفاظ عليها كامر في ماهية العمل الفني ذاته؛ فماهيته أن يحيا، وبالتالي يمكن أن يموت؛ ولأن الوجود بما هو كذلك يكمن فيه العدم الذي يقف وراء كل الموجودات، وبخاصة الآنية، وبالطبع وراء كل عمل فني تنتجه وبعبارة أخرى، فإن العدم أو اللاوجود هو أساس الصراع بين العالم والأرض، والانفصال أو التعارض الأبدى مع كل ما هو موجود.

صفوة القول إن وجود "الحقيقة" (في العمل الفني) عند هايدجر هو أيضاً "لا شيء"؛ لأنه يكشف عن ذاته ثم يختبئ بسبب زمانية الوجود وتاريخيته بحيث يحتاج إلى "المحافظين" على ذلك العمل كي يستمر في أن يكون زمانياً تاريخياً^(٤).

تعقيب..

يمكننا أن نستنتج مما سبق أن "هوميونيرطيقا الحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة" قد استخدمها هايدجر بالمعاني التالية:

المعنى الأول: "الوقوف الواعي في الصراع القائم بين العالم والأرض في العمل الفني أو الوقوف في انفتاح الموجودات بوصفه معرفة".

(١) Slaatte, H .A . The Philosophy of M. Heidegger PP 110-112

(٢) Kockelmans J.J . "On the Truth", P 190

(٣) Slaatte, H .A . The Philosophy of M. Heidegger PP 110-112

علماً بأن تلك المعرفة - عند هايدجر - إرادة ومدحلاً لعهم الوجود
الإنساني.

المعنى الثاني: "الاندماج مع الحقيقة الحادثة في العمل الفني" بحيث يمكن
للحفاظ أن يؤسس وجودنا وناريخيتنا.

المعنى الثالث حدوث الحقيقة في العمل الفني بمعنى "ترك" العمل الفني
ليوجد، في انفتاح الموجودات التي تحدث في ذلك العمل.
والعمل لا يوجد بدون من يحافظون عليه، علماً بأن هذا "الترك"
"معرفة وإرادة" وهما مقدمة ضرورية لاكتشاف الوجود من جانب
الإنسان الذي يوجد في الانفتاح الأساسي للوجود. والترك معناه:
ترك العالم كي يضيئ المعنى على الأرض، وترك الأرض كي
تستوعب العالم، وكلاهما (الأرض والعالم) يفتيان بدون الإنسان.
وحدير بالذكر أن المحافظين على العمل الفني هم "رعاة" الوجود
الذين يلزمهم مستويات مختلفة من المعرفة أو الحقيقة التي تحدث عن طريق
العمل الفني نفسه.

رابعاً: هيرمينوطيقا الحقيقة بوصفها شعراً :-

P

يقول هايدجر:

"الحقيقة بوصفها إنارة *clearing - Lichtung* وكشفاً

Verbergung - Concealing هو موجود تحدث فيما

يصيغه الشاعر إن الفن كله - بوصفه إحدث حقيقة

الموجود مما هو موجود هو في ما - شعر^(١)، وماهية الفن
التي يستند إليها العمل الفني والفنان أساساً هي التحقق
الذاتي للحقيقة.. وبسبب ماهية الفن الشعرية، فإنه -وسط
كل ما هو موجود- يفتح... وفي انفتاحه يخرج كل موجود
عن قى الإلف والعادة^(٢).

يتبين لنا من النص السابق أن هايدجر يفهم "الشعر" بمعنى واسع؛ لأنه
يرتد إلى الأصل الاشتقاقي للكلمة اليونانية Poimata ، يفهم "الشعر" بمعنى
"الإنشاء" أو "الإبداع" أو "الخلق"^(٣)، وحينما يقرر أن سائر الفنون ترتد إلى
الشعر، فهو يعنى أن كل فن من الفنون ينطوي على "عملية إبداعية" يحاول فيها
الفنان أن يجعل من "الظاهر" تعبيراً عن "الباطن"، وكأن المظاهر قد أصبحت
"حقائق" فالفنان يستقدم "الحقيقة" من طوايا "الأرض"، لكي يذيعها على الناس
في "شكل" العمل الفني، وهذا العمل هو بمثابة "عالم إنساني" قائم بذاته^(٤).

إذن -الفنون كلها شاعرية عند هايدجر، وهي كذلك من الداخل، كما
أنها طريقة لإحضار وجود الموجودات إلى نور الكشف، والتعبير عن الحقيقة من
خلال الحدث التاريخي المعين^(٥). وأما عن الصلة بين اللغة والفنون بوصفها شعراً

(١) "Alle Kunst ist.. als assen Ankunft W.

Sei als eines sol im W Dichtung".

Heid er, M.: Ursp ..", SS. 73-74. (١)

(٢) يقول هايدجر في هذا الصدد: "لما كانت الفنون بأسرها شعراً، فإن ذلك ينسحب أيضاً على

فنون المعمار، والتصوير، والنحت، والموسيقى بحيث ترجع جميعاً إلى الشعر ما دنا نقصد من

هذه الفنون تنويعات لفن

(٣) ذكرها إبراهيم "فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، ص ٢٧١

Raher, R.E Hermenutics, P 159

(٤)

" تعبير اللغة في الاستعمال الحارى عن نوع من الاتصال
Mineilung- Communiction ولكنها ليست فقط ولا
 بصورة أساسية تعبيراً سمعياً ومكتوباً عما يراد الاتصال به؛ وإنما
 تجعل اللغة الوجود فى الانفتاح لأول مرة، وعندما لا توجد
 اللغة - كما فى حال الحجر والنبات والحيوان، لكن يكون ثمة
 انفتاح لما هو موجود . فاللغة عندما تسمى الموجودات لأول
 مرة.. تكون هذه التسمية مشروعاً للإشارة .. فالقول الذى
 يتخذ هيئة المشروع هو الشعر^(١) .. قول العالم والأرض يعبر
 عن المشروع فى تزامهما صراعهما .. الشعر هو القول الذى
 يكشف عما هو موجود، واللغة هى بمثابة حلوث القول ..
 وفيه يظهر عالم شعب ما تاريخياً، ويتم الحفاظ على الأرض التى
 تبقى .. وفى مثل هذا القول تكون المفاهيم حول الطبيعة
 التاريخية لشعب ما، أى إتماؤه إلى تاريخ العالم الذى يتشكل
 من أجل الشعب .. ويتخذ نظم الشعر مكانه من أ ؛ لأن
 أ تحا على الطبيعة الأساسية للشعر .. (أما) إبداع البناء أو
 المعمار والتصوير فيحدثان دائماً فى انفتاح القول والتسمية^(٢)
 .. إنهما شعر من نوع خاص، يكشف عما كان موجوداً
 بالفعل، ولم يكن وجوده ملحوظاً فى أ^(٣)

(١) Sagen ist Dichtung- Projective Saying is Poetry

(٢) im en der Sage das Nennen-in the Open of sa and

Hei er M "Der Ursprung " SS 73-76

(٣)

يتبين لنا من النص السابق أن "الشعر" جوهر المور، لأن الشعر "لغة"،
واللغة هي أداة الإنسان لإظهار المحتجب، أو هي تجلي الآنية في العام
الخارجي^(١)؛ فالعمل الفني العظيم "يتحدث" وفي ذلك "يظهر" العالم، وهذا
الحديث - مثله مثل كل قول حقيقي - يكشف عن الحقيقة، والجمال أسلوب
يحدث من خلاله الكشف، أما الشاعر فهو يسمى "المقدس"^(٢) das Heilige أو
يحققه في صورة أو شكل ما^(٣).

وفي حديث هيرقليطس عن "اللوجوس" Logos يشير هايدجر إلى أن
.. لغة كلام وإيضات حقيقيان إذا تم توجيههما نحو الوجود أو اللوجوس،
وعندما يكشف اللوجوس عن ذاته فحسب يصبح الصوت كلمة، وعندما
نستمع إلى وجود الماهية فقط، يصبح الاستماع إنصاتاً، ولكن من لا يدركون
اللوجوس يعجزون عن الانصات والكلام (الشذرة ١٩)، ولا يمكنهم أن يجعلوا
من وجودهم هناك وجوداً حاضراً مع وجود الماهية، أما من يحققون ذلك
يتكفون من سيادة العالم، إنهم الشعراء والمفكرون^(٤).

يتبين مما سبق أن "وجود" الصخرة أو النبات أو الحيوان لا يعرف
"فتحاً"، لأن هذه الموجودات لا تملك "لغة" تتخذ منها سبيلاً إلى التجلي أو
الانتشار؛ فكل فن هو في جوهره صورة من صور "اللغة"، وحسبنا أن ننظر إلى

(١) زكريا إبراهيم: "فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، ص ٢٢١.

(٢) أوضح هايدجر الفرق بين الشعر والتفكير في أن المفكر يتحدث عن الوجود، أما الشاعر
فيسمى المقدس.

Rahner: Hermeneutis ... P.159.

(٣)

Heidegger M. "An Introduction to Metaphysics" Translated by Ralph

Manheim, Yale Univ. Press, London, 1974, P 132

هو - كل شعب من الشعوب لكي نقرأ لغة هذا الشعب في التعبير عن العالم والأرض والصراع الحاد القائم بينهما، وثنى مظهر لتفتح الوجود.

و كما أن "لغة" طابعاً تاريخياً، فإن "الفن" أيضاً صيغته التاريخية التي يجعله مطهراً لبقطة شعب ما من الشعوب في سعيه نحو اكتساب حقيقته، وتأكيد عالمه الخاص وبذلك يتجلى الفن في كل زمان ومكان على صورة محاولة مضنية من أجل تأسيس عالم خاص يكون بمثابة مظهر لتفتح الوجود أو ظهور الحقيقة^(١).

يقول هايدجر:

"الفن بوصفه حدثاً للحقيقة هو شعر.. ليس ابتداء العمل (الفني) شعرياً *dichterisch-poetic* وإنما أيضاً يتخذ الحفاظ على العمل الفني ذلك الطابع الشعري.. لأن العمل الفني يكون مؤثراً . نتزع أنفسنا من حياتنا اليومية، ونتحرك لربما يكشف . لكي نجعل ماهيتنا تقف في حقيقة ما هو موجود"^(٢).

وعلى ذلك فالحفاظ على العمل الفني هو معايشة الرهبة من الحقيقة التي تحدث فيه - على حد تعبير هايدجر - أو هو التغلغل في باطن الانفتاح الذي يحدث في العمل، مما يتطلب من الإنسان، وهو بطبيعته كائن منفتح بمحاور لذاته باستمرار - غاية الصمود والاحتمال في مواجهة الحدث الغريب المجهول

(١) ركريا إبراهيم "فلسفة الفن في الفكر المعاصر"، ص ٢٧٢ - ٢٧٣.

Hei er M "Der Ursp .." SS. 76- 77

(٢)

الذى يعبره من الأعماق مما يجعله يترك في النهاية معنى عريضاً هابذاً للمعنى
مأنه "الحفاظ الخلاق على الحقيقة في العمل الفني"^(١)

أ - الشعر بوصفه تأسيساً للحقيقة : Stiftung- founding

ينسب هايدجر إلى العملية الشعرية دوراً "أطوري جياً حلاقاً"، والشعر هو
ذلك المجال من الوجود الذي تحدث فيه الحقيقة، والشاعر يقيم في العمل الفني
حقيقة الشيء الموجود؛ لذا فإن ماهية الفن هي "أن تؤسس نفسها في العمل
المسمى"^(٢)، أى في حقيقة ما هو موجود (كما في مثال لوحة فان جوح السابق
ذكره)^(٣)، أو بعبارة أخرى فالحقيقة بوصفها إضاءة وكشفاً لما يوجد "تحدث"
بينما تكون حقيقة شعرية، وكل "فن" بوصفه تركباً لحقيقة الموجود هو من
حيث الماهية "شعر"^(٤)، والشعر هنا ليس تخيلاً للمكانات لأهداف له إلا الفرار
إلى عالم اللاواقع، إنه -بالأحرى- مشروع يحقق الانكشاف، وأنفتاح
الموجودات، وإظهارها في نور الوجود^(٥).

يقول هايدجر:

".. ما - الفن - الشعر، وماهية الشعر بدوره هي تأسيس
الحقيقة، ونفهم التأسيس هنا من خلال المعاني الثلاثة التالية:

(١) عبد الغفار مكاوي - "بناء الحقيقة"، ص ١٩٠ - ١٩١.

(٢) Sich-ins Werk- Setzen- Setting- itself- a- Work

(٣) Wyschogrod, M "Kierkegaard And Heidegger Ontology of Existence" Routledge & Kegan Paul LTD, London, 1954, P 115

(٤) لم يقصد هايدجر أن كل العنود مردها إلى الشعر، وإنما أراد أن يؤكد فقط أن العمل اللغوي،

أى الشعر (بمعنى أصيق) له مكانة متميزة بين العنود مما يبين أهمية فهم ماهية اللغة

Kockelmans J J On The Truth.. PP. 192-193

(٥)

- التأسيس بمعنى الهبة *Schenken - bestowing* - (١) in .

- التأسيس الإرساء *Gründen - grounding*

- التأسيس بمعنى الابتداء *Anfangen- beginning*

والهبة والإرساء يشتملان في ذاتهما على ما نسميه بالابتداء،
والبداية الحقيقية إنما تشبه الوثبة *Sprung - Leap* التي تكون
دائماً خطوة للأمام بحيث تتجاوز عن طريقها ما يتم التوصل
إليه^(١).

يتضح من النص السابق أن هايدجر قد حدد "ماهية الفن" بأنها "الشعر"،
ورأى أن "ماهية الشعر" بدورها هي "تأسيس الحقيقة". بمكان ثلاثة: (١) الهبة،
(٢) التأسيس، (٣) الابتداء.

أما عن المعنى الأول وهو الهبة فيقول هايدجر:

".. يتحقق التأسيس - من خلال (١) (على العمل الفني)؛
فكل نوع من أنواع التأسيس يتلاءم مع نمط ذلك الحفاظ ..
و (٢) في العمل الفني إنما توجه نحو مجموعة تاريخية من
الناس (المحافظين عليها في المستقبل) بحيث يصبح المشروع
الشعري الحقيقي^(٢) إنفتاحاً أو إكشافاً للآنية.. ولذا فكل ما
يوهب للإنسان يكون في ذلك المشروع مستمداً من الأساس

Heidegger, M "Der Ursprung des ...". SS 77-78

(١)

wahrhafte dichtende Entwurf-Genuinely Poetic Projection

(٢)

المعلق على ذاته. أى من الأرض التى يقوم عليها كل ما هو موجود^(١).

ومعنى ذلك أن ما يؤسسه الفن لا يمكن توضيحه من خلال ما هو حاصر بالفعل، أى أن تأسيس الحقيقة به طبيعه "أهبة". والطبيعة الشعرية للحقيقة التى نحدث فى العمل الفنى لا تحدث فى الفراغ، وإنما فى العمل الفنى، وتوجه نحو شعب ما يحافظ عليه عبر التاريخ، أى أن ماهية الشعر الحقيقية هى إكتشاف الآنية بوصفها تاريخية؛ وبوصفها انفتاحاً لمعنى الأرض^(٢).

وأما عن المعنى الثانى لتأسيس الحقيقة وهو "الإرساء" أو وضع الأساس^(٣) فيقول هايدجر:

".. المشروع الشعرى لا يأتى من العدم؛ لأن ما يتخذ هيئة المشروع. هو الوجود التاريخى للإنسان ذاته.. ويتأسس إنفتاح ما هو موجود فى الموجودات ذاتها عند إرساء الحقيقة فى المكان من خلال النموذج أو الشكل *Gestalt - Figure* ..
فالانكشاف *Unverborgenheit-Unconcealedness* يحدث فى العمل الفنى عن طريق الفن"^(٤).

ويعنى ما سبق أن تأسيس الحقيقة ليس به حرة؛ وإنما هو تأسيس أو إرساء للمشروع الشعرى^(٥) أى إنكشافها فى العمل الفنى من حيث هو إنشاء

Ibid, SS. 76- 77.

Kockelmans J.J.. "On the Truth. ", P. 193

Grund - Legenden- ground laying.

Heidegger, M. "Der Ursprung. ", S 79

Kockelmans J J "On The Truth ", P 194

وأخيراً. فإن المعنى الثالث لتأسيس الحقيقة بوصفها ابتداء يشير إليه هايدجر بقوله^(١)

"... . يحدث الفن، أى عندما يكون هناك ابتداء . فإن التاريخ يحدث كذلك.. والتاريخ هنا لايعنى سلسلة من الأحداث التى تتم فى الزمان أبداً كان نوعها ومدى أهميتها، وإنما هو انتقال^(٢) . من الشعوب إلى مهمته المرتقة.. الفن تاريخى، وهو بوصفه كذلك يمثل الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى .. إنه يؤسس التاريخ.. ويترك الحقيقة لتصلر عنه .. أو هو الوثبة إلى حقيقة الوجود (فى العمل الفنى)^(٣) وذلك هو ما تعنيه كلمة الأصل Ursprung- Origin، وتعنى حرفياً الوثبة الأولى أو الأساسية .. إذن الأصل فى العمل الفنى أى أصل كل من المبدعين والمخالفين عليه، أى الوجود التاريخى لشعب ما هو الفن، وذلك لأن الفن حسب ما : كأصل أسلوب مميز لحداث الحقيقة بحيث تكون تاريخية^(٤) .. نحن نتساءل عن ماهية الفن، لماذا نتساءل بمثل هذه الطريقة؟ لكى نعرف ما إذا كان الفن أصلاً فى وجودنا التاريخى أم يبقى مجرد ظاهرة حضارية مألوفة.. فهل ندنو فى وجودنا التاريخى من الأصل؟ وهل نعرف ما المعانى التى نضيفها على ماهية الأصل،

Ibid, SS 79-80

Ibid S 80

(١)

(٢)

ام اننا في علاقتنا بالفن نميل إلى 'الأحد' من الفناء في
الماضي؟^(١)

والنص السابق يعني أن الفن بوصفه 'نعم' هو تأسيس 'للمحقيقة بمعنى
'الإنهاء'. وفي كل حقبة نحتاج للموجودات ككل إلى أساس لها في المصح.
والفن بوصفه ماهية تاريخية يحقق ذلك الأساس، ومن خلال هذه المعايير الثلاثة
السابقة للتأسيس يصبح الفن تاريخياً أي يصبح له تاريخ، ويؤسس تاريخاً، بحيث
يمكننا القول بأن سعي هايدجر الأخير للفن إنما هو سعي إلى إيجاد مستقر
للسؤال الفلسفي الحقيقي عن الوجود. وهو في محاضرة 'الأصل في العمل
الفني' يضع الفن على قدم المساواة مع الفلسفة بوصفه وسيلة لتحقيق الكشف
عن الوجود ككل، وعن الحقيقة^(٢).

تعقيب ..

يمكننا أن نستخلص مما سبق معان خمسة 'هيرمينوطيقا الحقيقة بوصفها شعراً'،
وهي على التوالي :

- (١) شاعرية الفن.
- (٢) القول أو تسمية الوجود كمشروع للكشف عنه.

Ibid., S.81

(١)

(٢) حدث هذا التأسيس للمرة الأولى في الفكر الغربي عند اليونان بمعنى انكشاف مجال
الموجودات ككل، ثم تحول هذا التأسيس في العصور الوسطى لبني المخلوقات أو الموجودات
التي خلقها الله، وفي العصر الحديث أصبحت الموجودات مجرد أشياء يملك حصرها والسيطرة
عليها، وفي كل الأحوال يتم تأسيس عالم جديد ويتم انكشاف ماهو موجود

Cop Kockela JJ "On The Truth" P 194

(١) روديغر بوهر . الفلسفة الألمانية الحديثة " ترجمه مؤاد كامل . ترجمه وتقديم عبد الأسير

الأعسم، سلسلة المائة كتاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٧٠ ص ٧١

(٣) الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى .

(٤) تأسيس الحقيقة لعانى الهمة والإرساء والابتداء

(٥) الأصل فى العمل الفنى هو الفن .

- أما عن المعنى الأول وهو "شاعرية الفن"، فيوضح هايدجر من خلاله أن ماهية الفن شاعرية؛ أى أنها إنشاء وإبداع وخلق، وتعنى التحقق الذاتى للحقيقة بحيث يخرج كل موجود عن نطاق الإلف والعادة عندما يستدعى "الفنان" الحقيقة من طوايا الأرض لكى يذيعها على الناس فى صورة عمل فنى، بعبارة أخرى، فإن الشعر مشروع يحقق إنفتاح الموجودات وإظهارها فى نور الموجود .

- وأما عن المعنى الثانى وهو "القول أو تسمية الموجود" بوصفه مشروعاً للإشارة يتخذ هيئة "الشعر" أى "الإنشاء"، وهذا القول يكشف عن الحقيقة بظهور العالم وتجليه فى العمل الفنى.

وللتسمية صور مختلفة: فالشاعر يسمى "المفلس" فى صورة ما ينظمه من قصيد، والمفكر يسمى "الوجود" باحثاً عن معناه... الخ.

- وأما المعنى الثالث وهو "الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى"، فإنه - أى ذلك الحفاظ - يتخذ طابعاً شعرياً أيضاً، بحيث يصبح معاشة للحقيقة التى تحدث فى العمل الفنى، وتحملها لما تقتضيه من تحول وتغيير فى وجود الآنية الصميم.

- وأما عن المعنى الرابع وهو تأسيس الحقيقة بوصفها هبة وإرساء، وابتداء، فيبدو منه أن هايدجر ينسب للعملية الشعرية دوراً أنطولوجياً حلاقاً بحيث

يصبح الشعر ذلك المجال من الوجود الذى تحدث فيه الحقيقة التى تؤسّر
نفسها بدورها فى العمل الفنى .

(أ) الهبة : يتخذ تأسيس الحقيقة طابع "الهبة" فما يؤسسه الفن لا يتضح من
خلال ما هو حاصر، وإنما يتجه نحو شعب ما يحافظ عليه عبر التاريخ.

(ب) الإرساء: فتأسيس الحقيقة ليس هبة حرة؛ وإنما إرساء للمشروع الشعرى
الذى يكشف بدوره عما هو موجود.

(ج) الابتداء: فالفن تاريخى، ويؤسس التاريخ وحقيقة الوجود فى العمل
الفنى، أو هو الحفاظ الخلاق على الحقيقة فى العمل الفنى؛ ففى كل حقبة
تاريخية تحتاج الموجودات إلى الفن كماهية تاريخية تحقق لها الإنفتاح فى نور
الوجود .

- وأما عن المعنى الخامس والأخير وهو عن الأصل فى العمل الفنى؛ فأصل
كل من المبدعين والقائمين على الحفاظ على العمل الفنى هو "الفن" ذاته -
وهو- الموضوع الذى دارت حوله هذه الدراسة لأن الفن -عند هايدجر-
أسلوب مميز لحدوث الحقيقة بحيث تصبح حقيقة تاريخية، وعلى هذا، فلا
غرو أن يقف "الفن" على قدم المساواة مع "الفلسفة" فى الكشف عن معنى
الوجود والحقيقة .

الخاتمة

الخاتمة

حدد هايدجر بوضوح استيعابية ، وهي امتداد لاشك فيه لثورة
الأصل . حيث لم هي أهم ملامح تلك الثورة في صوء "الهيرمينوطيقا"
معانيها المختلفة أو في صوء "تفسير" هايدجر لماهية العمل الفني في محاضراته
عن الأصل ؟ وبإيجاز على حد التساؤل الأخير نشير إلى أمرين:

الأول هو أهم ملامح تلك الثورة، والثاني هو إيجاز المعاني المختلفة التي
تم استخلاصها لهرمينوطيقا "الأصل" في العمل الفني، وهي المعاني التي سبق
الإشارة إليها في سياق البحث.

أما عن الأمر الأول وهو أهم ملامح الثورة الاستيعابية عند هايدجر ، فقد
أمكن إيجازها في سبع نقاط كما يلي

أولاً : إرجاع العلاقة الأبدية بين "العمل الفني" و"الفنان" إلى حد ثالث هو
"الفن" "بو" "الأصل" الذي يستمد منه كل من الفنان والعمل
الفني ما لهما من مكانة، وذلك في مقابل "التفسير الذاتي" لعملية الابداع
الفني، وهو الذي يرد العمل الفني إلى نشاط الفنان.

أما عند هايدجر ، فتعني هرمينوطيقا "الأصل" ما يلي:

(١) "ترك" الفنان للعمل الفني كي يصدر عنه.

(٢) "ترك" العمل الفني للفنان كي يصدر عنه.

(٣) اشتاق الفنر عن كليهما الفنان والعمل الفني

ثانياً تطبيق المنهج الفينومينولوجي على "الظاهرة الفنية" ، ومنه نستنتج

لا يحاه "أصله" إلى العمل أهم جهد صفة صفة فلفظ دلف صاعداً ،

ظاهرة معيشة، أو تتبع ظاهرة العمل الفنى التى تظهر نفسها بنفسها مر
أجل تميز العمل الفنى عن الأداة، والشئ الخالص فضلاً عن الاهتمام
الخاص بالكشف عن ماهية الفن بالعودة إلى ظاهرة العمل الفنى القائمة فى
عالم الواقع.

ثالثاً : لم يعد الانسان عند هايدجر -فى مشهد حدوث الحقيقة- هو الفاعل
الحقيقى؛ بل أصبحت "الحقيقة" ذاتها فى ظهورها من خلال وجود
الإنسان هى الفاعل الحقيقى. والأمر الهام فى العمل الفنى لا فى إنتاجه؛
وإنما فى ماهيته بوصفه "..." -تكشف عن الوجود"، والعمل والفنان
بمجرد أداتين لهذا الحدث؛ أى أن الإنسان لم يعد مقياساً للعمل الفنى بقدر
ما هو "راع" لحقيقة الوجود، أو هو قطاع "الوجود الحى" بوسعه أن
يفرض تشكيلات متنوعة للحقيقة.

رابعاً : لم يعد مجال الحقيقة هو المنطق؛ بل أصبح "الحقيقى هو موضوع
الاستطيقا وليس "الجميل"؛ أما عن تعريف الجمال عند هايدجر، فيمكن
أن نستنتج أنه "أحد أساليب انفتاح الحقيقة فى العمل الفنى، أو هو ظهور
الحقيقة ذاتها من خلال العمل".

خامساً : أصبحت "الحقيقة" التى تحدث فى العمل الفنى موضوعاً ومحمولاً
فى آن واحد؛ فهى "موضوع" لأنها تؤسس نفسها فى العمل الفنى،
وهى "محمول" لأنها والعمل الذى تحدثه تاج للإنسان والحفاظ الإنسانى
على ذلك العمل، "..." الوجود نداء للإنسان، ولا تحدث بدونه.

سادساً : أصبح "السؤال عن الأصل" فى العمل الفنى مرتبطاً بماهية الحقيقة التى هى حقيقة الوجود . يؤكد على الصلة بين الجمال والحقيقة أو الاستيعاب والانتولوجيا عند هايدجر .

الأمر الثانى : وهو إيجاز لمعنى "هيرمينوطيقا الأصل" التى توصلنا إليها فى سياق البحث .

"هيرمينوطيقا" عند هايدجر تشير إلى حدث "الفهم" مما هو كذلك ، فبأى معنى فهم هايدجر موضوعات "الأصل فى العمل الفنى"؟

أولاً : هيرمينوطيقا الشئ والعمل الفنى تقوم على "التسليم" بأن العمل الفنى "شئ" متأثراً فى ذلك بتيار الميتافيزيقا الغربى فى فهمه للوجود والتفكير فيه ابتداءً من شئنيته، ومع ذلك فالعمل الفنى بوصفه شيئاً جدياً مختلف عن الأداة التى تنتجها لغرض ما، وعن الشئ الخالص؛ إنه وسيلة الفنان والفن معاً فى الكشف عن حقيقة ما هو موجود .

ثانياً : هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض فى وحدة العمل الفنى، وحدث الحقيقة فى ذلك العمل تعنى أن ذلك "الحدث" مرادف "للإحضر" و "الإظهار"؛ أى أن الحقيقة تضع نفسها فى العمل الفنى بالفعل، وهو الأمر الذى ينطوى على معنى الصيرورة والفاعلية كما فى مثال "لوحه فان جوخ" الشهيرة.

أما عن معانى هيرمينوطيقا الصراع بين العالم والأرض فى وحدة العمل الفنى فيمكن إيجازها فى ثلاثة معان .

(١) "فهم العلاقة بينهما من خلال التوتر الداخلى بين الأرض (كأساس ابداعى للأشياء) والعالم والعمل الفنى بصور ذلك التوتر فى "شكل ما"

هو الشكل الفنى، ويحقق الصراع بين العالم والأرض الانفتاح المستمر للعمل بوصفه موجوداً.

(٢) فهم العلاقة بينهما من خلال "الانفتاح" على العالم؛ فما هبة الفن هي التحرك فى المجال المقترح الذى يتجه ذلك العمل، وفى ذلك "يترك" العمل الفنى الأرض لتكون كذلك أو يؤسس "الفنان" على "الأرض" العمل الفنى، وفيها يكون "سكنه" فى العالم .

(٣) قلب الفهم التقليدى للحقيقة، فلم يعد تطابقاً بين الفكرة والشئ الموجود فى الواقع؛ فالعمل الفنى يجعل الأرض فى "المنفتح" بحيث يصبح "الجمال" مظهراً من مظاهر تجلى "الحقيقة" مما يعبر عن الطريقة الانطولوجية التى فهم بها هايدجر الجمال .

(ثالثاً) معانى الهرمينوطيقا الحقيقة والفن فى ضوء ما يلى :

(١) تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى :

تقوم الهرمينوطيقا فى هذا الصدد على توضيح أمرين :

(أ) أنها "تختبئ" hntes أو نوع من المعرفة والرؤية أو هو "أليشا" بمعنى الكشف بعد الحجب والخفاء.

(ب) أنها "إيداع" يتجه صوب الموجودات، ويحولها من الحجب إلى الانكشاف من خلال العمل الفنى كمجال لحدوث الحقيقة.

- أما عن معانى الهرمينوطيقا فى تأسيس الحقيقة لذاتها فى العمل الفنى " فهى

- كما سبق شرحه تفصيلاً - ستة معان :

١ - الإحضار.

٢ - الدلالة والاشارة

٣ - العلاقة الجدلية

٤ - الصراع بين العالم والأرض.

٥ - الانشفاق والانتماء معاً

٦ - القرب والبعد معاً.

(٢) معنى هيرمينوطيقا العمل الفني هو "جشطلت" أو شكلاً ونموذجاً هو "عودة الصراع بين العالم والأرض إلى الأرض، وثباته في الشكل أو النموذج الفني، بمعنى حضور "الحقيقة" في ذلك الشكل، وذلك بعد توظيف الأرض كي تكون ذاتها؛ أي إستخدامها بهدف الكشف عن حقيقة الموجود.

(٣) معاني هيرمينوطيقا الحفاظ على العمل الفني بوصفه معرفة :

أ) "الوقوف الواعي في الصراع القائم بين العالم والأرض في وحدة العمل الفني"، أو الوقوف في انتاج الموجودات بوصفه معرفة ورؤية.

ب) الاندماج مع الحقيقة الحادثة في العمل الفني.

ج) "ترك" العمل ليوجد في انفتاح الموجودات التي تحدث في ذلك العمل، و "الترك" هنا معرفة وإرادة؛ وهو مقدمة لاغنى عنها لانكشاف

الوجود من جانب الفنان. ولترك معنيان :

١ - ترك العالم كي يضاف المعنى على الأرض.

٢ - ترك الأرض كي تستوعب العالم.

(٤) أما عن معاني هيرمينوطيقا الحقيقة بوصفها شعراً فهي كما يلي.

أ) "شاعرية الفن" بوصفه إنشاءً وابداعاً وخلقاً

ب) "القول أو تسمية الوجود" كمشروع للكشف عنه

ج) "الحفاظ الخلاق" على الحقيقة في العمل الفني.

د) "تأسيس الحقيقة" بمعنى المحبة، والارساء، والابتداء .

هـ) "السؤال عن الأصل في العمل الفني". وهو السؤال الذي بدأ هذا

البحث منه -وقد إتضح أن هذا "الأصل" في فهم هايدجر هو "الفر

ذاته" بوصفه أسلوباً مميزاً لحدوث الحقيقة مؤكداً بذلك أن الاستطيقا

-بصفة أساسية- أنطولوجيا، وأن الفن -في نهاية المطاف- إن هو إلا

بحث في الوجود والحقيقة.

"والله ولي التوفيق"

”ثمة المصار والمراجع

(أولاً) المصادر الألمانية

-Heidegger, M. : "Der Ursprung des Kunstwerkes",
Philipp Reclam, Stuttgart, Germany,
1988.

:"Sein und Zeit", 10. auf., Max Niemeyer
Verlag, Tübingen, Germany, 1963.

: "Beiträge zur Philosophie" (vom
Ereignis), Gesamtausgabe, B. 65 heraus-
gegeben von F.W. von Heidegger, Frankfurt
am Main, 1989.

: "Was ist Metaphysik?", Vittorio
Klostermann, 1955, Frankfurt am Main, 7.
auf., Germany, 1955.

(ثانياً) المصادر الأجنبية المترجمة

-Heidegger, : "The Origin of Art Work", trans. by
Hofstadter, Albert in "M. Heidegger:
Poetry, Language and Thought", Harper
Colophon Books, Harper & Row
Publishers, New York, 1971.

- Heidegger, M : "Being and Time", trans by John Macquarrie & Edward Robinson, Basil Blackwell, Great Britain, 1963

"An Introduction to Metaphysics",
trans, by R. Manheim, Yale Uni Press,
London, 1959, 6th printing, 1974.

(ثالثا) المراجع الأجنبية

- Franzen, Winfried : "Martin Heidegger", J.B. Metzlersche verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1976.

-Kockelmans, Josoph, J. : "Heidegger's Phenomenology: Lectures and essays", Uni. Press of America, U.S.A., 1988.

: " On the Truth of Being "Reflections on Heidegger's Later Philosophy, Indiana Uni. Press, Bloomington, U.S.A., 1985.

: "Heidegger on Art and Art Works", Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1985

- Rahner, Richard, E. " Hermen ics; interpretative Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heide er and Gad er", Northwestern Uni. Press, Evanston, U.S.A., 1969.
- Slaatte, Howard A. : " The Philosophy of Martin Heide er", Uni. Press. of America, inc., U.S.A., 1984.
- Wyschogrod, Michael : "Kierkegaard and Heide er", Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1954.

(ر.ا.) المراجع العربية

- روديجر بوبنر : " الفلسفة الألمانية الحديثة "، ترجمة فؤاد كامل، مراجعة و تقديم عبد الأمر الأعسم، سلسلة المائة كتاب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٧م.
- زكريا إبراهيم : " فلسفة الفن في الفكر المعاصر "، سلسلة دراسات جمالية (١) مكتبة مصر، الفجالة، القاهرة، ١٩٦٦م.
- عبد الرحمن بدوي : " دراسات في الفلسفة الوجودية "، ط٢، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م.
- عبد الغفار مكاوي : " مدرسة الحكمة "، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٧٠م.

- عبد العمار مكاوي * نداء الحقيقة ، ترجمته ودراسة و تعليق - سلسلة
النصوص الفلسفية - دار الثقافة للطباعة و النشر،
القاهرة، ١٩٧٧م.

ثبت بأهم المصطلحات الفلسفية
الواردة في ضرة "الأصل في
العمل الفني" عند يدجر

Abgeformeten Stoff	(A) formed Matter	المادة التي تشكل من خلال الصورة
angen	beginning	الابتداء
gefertig	g made,	الموجود للصنوع
An	presence of everyth- ing present	حضور كل ما هو موجود (حاضر)
-	aesthetics	الاستطيقا
()	g-up (of ld)	وضع العالم تفسير (توضيح)
	pr at	المفاظ (على العمل الفني)
	(D)	
	g- there	الوجود - هناك (الآية)
	poetry	الشعر شعري (شاعري)
	Projection	المشروع الشعري
	serviceability	إستخدام (توظيف)
	thing-	وجود الشيء
	thing-ly (of)	العمل (الفني)
	thingness of	شيئية الشيء
	unity of a of	وحدة كلف بين المطبات
	ke	الحسية المتوعة
	esta g (π	يصح المكان تفسير الحقيقة لذاتها

Empfangen	receiving	سَلْو
Empfindungen	sensibility	الإدراك الحسى
Entbergung - des Seienden	uncovering of beings (deconcealing)	كشف الموجودات
Entnehmen	incorporating	بجسد
Entwerfende Sagen	projection Sagen	القول الذى يتخذ هيئة المشروع
Erde	earth	الأرض
Erde des Werdens	Earthly character	السمة الأرضية
Enttarnung	unveiling	كشف
Entstehung	appearance	الظهور
(F)	(F)	
F	form	الشكل
(G)	(G)	
Gegeben	being given	الموجود الإبداعي (الناتج عن عملية الأبداع)
Gegebenen	happening	الحدث
Gegebenen der (Wahrheit)	happening of Truth	حدث الحقيقة
Wahrheit	being	شكل (نموذج)
(sh)	(shape) morphological	الإرساء
Heidegger	being	الحركة
Hinge	holy	القدس
Herkunft	essence	مصدر
Hermeneutik	hermeneutic	هرمينوطيقا
Hermeneutische Methoden	hermeneutical method	الدور الهرمينوطيقى

Hermeneutische - Phänomenologie Herstellung (der Erde) Hervorbringen (Verfertigen) ~	hermeneutic phenomenology setting forth (of the earth) making	الفيوميسونو حب الهيرميو يطقه إنتاج الأرض صناعة
(I)		
Interpretation igkeit	interpretation intimacy	تفسير الصلة الحميمة
Inständigkeit	standing within	الوقوف - فى
InsWerk-Se der Wahrheit	the setting into- work of truth	وضع الحقيقة فى العمل الفنى
(K)		
Kunst ler k	art artist (Technites) work of art, or art work	الفن الفنان [العامل اليدوى أو الفنان (عند اليونان)] العمل الفنى
(L)		
La Lichtung Logos	letting clearing lighting Logos	ترك الإتارة اللوغوس (الكلمة)
(M)		
e g	co 'cation	الاتصال
(N)		
N en	na ' g	التسمية (إطلاق إسم ما)
(O)		
ene eit	open op ess	المنفتح الإنفتاح

(P)

Poesie	poesy poetizing	الشعر
--------	--------------------	-------

(R)

Riss	rift (fissure)	شق أو معركة (بين العالم والأرض)
------	-------------------	------------------------------------

(S)

Schaffen	creation	الإبداع (المخلق)
Schenken	bestowing, endowing	المهبة
Schönheit	beauty	الجمال
Sein des Seienden	being of beings	وجود الموجودات
Sein-in-der-Welt	being-in-the-world	الوجود - في - العالم
Seinsfrage	The Question of Being	سؤال الوجود
Sich-ins Werk-S	Setting-itself-into-a- Work	تأسيس الحقيقة لذاتها في العمل الفني
Sprung	leap	وثبة
Stiftung	founding	تأسيس (الحقيقة)
Stoff	matter	المادة
Streben	striving, B	معركة
Symbol	symbol	رمز

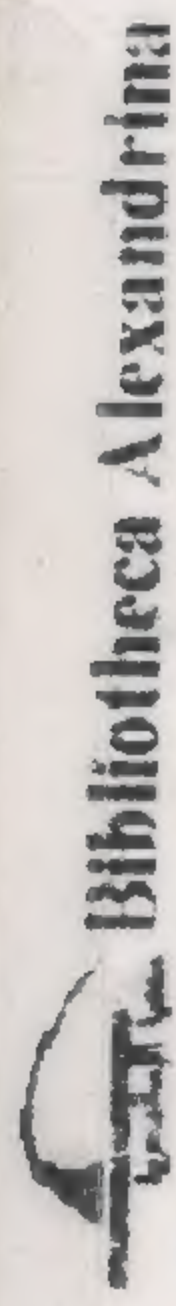
(T)

Träger von Merkmalen	bearer of	حامل الصفات
-------------------------	-----------	-------------

(U)

Übereinstimmung	conformity, agreement	إتفاق أو اتفاق (الحقيقة مع الواقع)
Un-Entborgenen	The un- uncovered	المنطق (المختبئ)
UnSagbare	Unsayable	لا يمكن قوله أو التعبير عنه

Unterbau	sub structure	السبة التحتية
Un-Wahrheit	un-Truth	اللاحقيقة
Unverborgenheit	unconcealedness	الإنكشاف
Ursprung	origin, cause beginning, source	الأصل
Urstreit	primal conflict	الصراع الأصلي
(W)		
Wahrheit	truth	الحقيقة
Weht	world	العالم
Werden	becoming	الصوررة
Werksein	work-being	وجود العمل (الفنى)
Wesen	essence, nature	ماهية
wesen des - Werkseins	essence being	ماهية وجود العمل (الفنى)
Wirklichkeit - des Werkes	The actual reality of the work	الوجود الواقعى الفعلى للعمل (الفنى)
Wi	knowing	المعرفة
Wollen	Willing	الإرادة
(V)		
Verbergen	concealment, concealing	الإحتجاب
Verweigen	refusal	الرفض
(Sich) Verchlieden	self closing	المنفلق على ذاته (المحتجب)
Verchlossen	The Closed	المنفلق (الأرض)
Verneinung	denial	الإنكار
(Z)		
Zeug	equipment	الأداة
Zeugsein des Zeuges	equipmental Quality of equipment	السمة الأداة للأداة



Bibliotheca Alexandrina



0697272